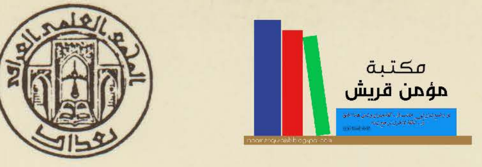






مركز دراسات الوحدة العربية

المجمع العلمي العراقي

مكانة العقل في الفكر العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها المجمع العلمي العراقي

صالح احمد العلي
مصطفى ابراهيم الزلمي
احمد عبيد الكبيسي
محمد جواد الموسوي
حسام الآلوسي
علي عطية عبد الله
عبد العزيز البسام
نبيل عبد الجبار
مطاع صفدي
عبد الستار الراوي
صلاح المختار
قيس محمد نوري
عبد الأمير الاعسم
علي حسين الجابري
سعدون حمادي

مكانة العقل
في الفكر العربي



مركز دراسات الوحدة العربية



المجمع العلمي العراقي

مكانة العقل في الفكر العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي

صالح احمد العلي
علي عطية عبد الله
صلاح المختار
مصطفى ابراهيم الزلمي
عبد العزيز البسام
قيس محمد نوري
احمد عبيد الكبيسي
نبيل عبد الجبار
عبد الأمير الاعسم
محمد جواد الموسوي
مطاع صفدي
علي حسين الجابري
حسام الآلوسي
عبد الستار الراوي
سعدون حمادي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

مكانة العقل في الفكر العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي/ صالح أحمد العلي... [وآخ.].

٤٢٤ ص.

يشتمل على فهرس.

١. العقلانية. ٢. الفكر العربي. ٣. الوحدة العربية. أ. المجمع العلمي العراقي. ب. العلي، صالح أحمد. ج. ندوة مكانة العقل في الفكر العربي (١٩٩٤: بغداد).

149.7



«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: caus@t-net.com.lb

الطبعة الأولى: بيروت، نيسان/ابريل ١٩٩٦

الطبعة الثانية: بيروت، تموز/يوليو ١٩٩٨

المحتويات

القسم الثاني
التعقيبات والمناقشات

كلمة الافتتاح

العقل أثمن ما وهب الله الإنسان، به تميز البشر من سائر الكائنات، وبه تمايز الناس في ما بينهم. إنه معيار المعرفة السليمة، وأداة التمييز بين الصالح والطالح، والنافع والضار، والخير والشر. إلا أنه مرشد ـ وغير ملزم، ويعتمد في أداء رسالته على مدى سلامة استخدامه في ميادين الحياة الرحبة الواسعة. والزيغ عنه والانحراف يوقع الإنسان والمجتمع في وهدة التدهور المؤدي إلى الهلاك. وإذا كانت رسالة الدين هداية البشر للتي هي أقوم، فإن هذه الرسالة تعتمد العقل أداة لتوضيح تعاليمها وترسيخ أسسها. بهذا نادت الأديان السماوية، ولهذا دعت، وعليها اعتمدت في نشر رسالتها.

أَوْلى العرب العقل التقدير اللائق به، وبحسن استخدامه حققوا منذ أقدم الأزمنة الانجازات المادية والفكرية، وكان الزيغ عنه أساس كثير مما حل بهم من نكبات وما أُصيبوا به من نكسات.

ولما جاء الإسلام ليرفعهم من وهدتهم، ويسير بهم إلى معارج التقدم كان من أول ما عُني به الاستخدام السليم للعقل وسيلة إلى إدراك الحقيقة، وسبيلاً إلى بناء مجتمع سليم حيّ نام. وأَوْلى القرآن الكريم العقل مكانته المتميزة، ودعا إلى إعماله هادياً ومرشداً. وتمازج تقدير العرب المورث بتعاليم الإسلام وأوامره، فأمن للعرب مجتمعاً تميز بالحيوية والنشاط والنمو، متوجهاً وجهة إنسانية عالمية، وحقق تقدماً زاهراً مفتوحاً.

وجاءت أحوال خارجة عما يرتضيه العقل أو يقره، فعطلته وأركدته ليسود مكانه ما يناقضه، فتجمد النشاط، وتوقف التقدم وعانى الفرد والمجتمع لاعقلانية بائسة وركود مضنٍ، في حين دبّ النشاط في مجتمعات خارج نطاق بلاد العرب والإسلام، وزاد فيها تقدير العقل واتسع ميدانه، وبذلك عملت على نفض ما يلفها من سبات، وما يغمرها من ركود، وانطلقت تصعد في معارج التقدم والرقي.

وأحست أعداد متزايدة بما يغمر الأمة من جهل وجمود، وما تعانيه من ضعف وخمول، فنشطوا لدراسة أحوالهم، والتفكير بما يوصلهم إلى حياة أفضل، وما ينبغي تحقيقه من مُثُل، وما يحسن اتباعه من أساليب، وتكاثرت الحلول المقترحة لتنظيم الحاضر وبناء المستقبل. وكان بعض منها داخلياً منبعثاً من أبناء الأمة، وبعضها الآخر خارجياً

وافداً، وارتفعت أصوات بعضها، عن إخلاص أو خبث، فأحدثت تناقضات مشتتة دفعت بعضهم إلى الدعوة إلى فرض نظام تلقيني لعل أخطاره تفوق ما يولده التعدد من إرباك.

إن كثيراً من أخطار التقولب الجامد، والتنوع المشتت مبعثه الصدود عن استعمال العقل أو سوء استعماله لفهم حقيقي للأوضاع واختيار التوجهات السليمة التي تؤمن ما يتفق عليه الجميع من الطموح لمستقبل أفضل للأمة وأبنائها.

إن العقلانية هي الأداة السليمة للوصول إلى الحقيقة، وقد يسّر استخدامها الصائب التقدم في ميادين العلم والفكر، وهي خير هادٍ لبناء مجتمع حيٍّ نامٍ.

إن أفراد هذه النخبة من الأفاضل المتحدثين في هذه الندوة هم مؤمنون جميعاً بأهمية العقل دليلاً مكيناً للوصول إلى الحقيقة الصائبة التي يؤمّن الأخذ بها حياة أفضل للأمة، ولا بد من أن ما سيعرضونه من أفكار وآراء يغني الفكر العربي ويسهم في توجيهه لما فيه خير الأمة وصلاحها. والله من وراء القصد.

صالح أحمد العلي

القسم الأول

أوراق العمل

المحور الأول

بنية العقل والعقلانية في المجتمع العربي الإسلامي ــ فترة ازدهاره وآلياته

الفصل الأول

الأصول التاريخية للعقل في الفكر العربي

صالح أحمد العلي[*]

لكل أمة سمات عامة في أساليب التفكير واهتماماته منبعثة من أحوالها المادية العامة ومواقف الناس منها. وتبقى هذه السمات ما دامت الأحوال العامة تسير باتجاهات مستقرة، وتصبح سُنناً موروثة اجتماعياً. وهي لا ترجع إلى عوامل بيولوجية في تركيب الدماغ الفيزيولوجي، كما ان عموميتها لا تعني عدم وجود خصائص «محلية» في جماعات أو أفراد محدودين. وهذه السمات العامة تتعرض في مسيرة الأمة إلى ما قد يجعلها نشطة نامية، أو قد تضمر وتتجمد.

إن احتفاظ المجتمعات بالسمات العامة كان مكيناً واسعاً في العهود الماضية حيث كانت سبل الاتصال محدودة، والمواصلات غير سهلة، ولم يكن للحكومات من المال والمؤسسات ما يمكّنها من فرض أفكار جديدة أو نظم تجتث السنن الموروثة. ولا ريب في أن بعض الدول الكبيرة التي ظهرت في التاريخ عملت على فرض توجيهات فكرية وحضارية خاصة تختلف في سعة نطاقها وعمقها، إلا أن هذه التوجيهات المفروضة تؤثر في أوساط المثقفين، وخصوصاً ممن لهم صلة بالسلطات الحاكمة. أما العامة، وخصوصاً ممن كانت مساكنهم بعيدة عن مراكز الهيئات الحاكمة، وخصوصاً في الأرياف والبوادي النائية، فإن تأثرهم ضعيف بالتوجيهات الخارجية المفروضة، وهم يحتفظون عادة بالخصائص المحلية.

أولاً: العرب والعقل العربي وأصالته القديمة

نقصد بالعقل العربي في بحثنا الحالي أساليب الفهم والتفكير القائمة على أعمال

(*) المجمع العلمي العراقي.

الدماغ الذي لا يدخل تركيبه ضمن دراستنا، وهي مقومات غير موروثة بيولوجياً، وقد تتعرض عبر الزمن إلى تطورات يختلف مدى سعتها وعمقها وثباتها، كما ان هذه المقومات هي سمات عامة يتسم بها أغلب الناس، ولا تمنع من ظهور أفراد أو جماعات مبدعين لا يتسمون بتلك السمات، وإنما يعملون على سبل في التفكير تخالف ما اعتاده الناس. وتحتفظ هذه السمات بظواهرها في المجتمعات المستقرة البعيدة عن المؤثرات الخارجية، وتختل عند فقدان الاستقرار أو التأثر بالتيارات الأجنبية.

إن العرب الذين نتناولهم في بحثنا هم الذين يستعملون العربية «اللغة الأم» منذ بدء تعلمهم في صغرهم. ولا ريب في أن اللغة ليست مجرد كلمات منطوقة وجمل مصاغة وقواعد محددة، وإنما هي أوسع من ذلك. فهي وعاء المعرفة والتفكير، تكثر فيها المفردات المعبرة عن محتوى بيئتهم المادية وأساليب فهمها وتقديرها.

ومن المؤكد أن العرب ولغتهم موغلة في القدم، يشهد بذلك بعض الاشارات والآثار، ولكن قلة الوثائق المكتشفة لا تيسر كتابة تاريخ مفصل لأحوالهم في الأزمنة القديمة، وإنما يمكن أن نثبت في ذلك بعض الحقائق. وأولى هذه الحقائق أن العرب في الجزيرة احتفظوا بسماتهم العامة، وكان تأثرهم بالأجانب ضعيفاً، إذ لم يعرف في التاريخ دولة أجنبية سيطرت على شبه جزيرة العرب وفرضت على أهلها لغة أو نظماً أو أفكاراً عامة تخالف ما ألفوه وتوارثوه، وإن الغزوات الأجنبية القليلة التي تعرّضت لها كانت مقصورة على بعض أطرافها من دون التوغل فيها، وكانت قصيرة الأمد، محدودة النطاق. وان الأديان التي دخلتها، وأخصها اليهودية والنصرانية، كانت محدودة الانتشار سطحية الأثر، فلم تتغلغل في نفوس غالبية السكان أو تبدل سماتهم العامة، علماً بأن هذين الدينين ظهرا في أطراف الجزيرة وفي أقاليم لأهلها صلات عرقية وثقافية وثيقة بأهل الجزيرة.

ولا ريب في أن العرب منذ أقدم الأزمنة أسهموا في الملاحة والتجارة مع أقاليم بعيدة عن جزيرتهم، غير أن الأثر الحضاري والفكري لهذا الإسهام كان محدوداً في نطاقه وميادينه، وخصوصاً في حياة عموم الناس.

وجزيرة العرب واسعة الأرجاء مترامية الأطراف، ومع أنها تقع في المنطقة المدارية التي لها مناخ خاص يميزها، إلا أنها منوعة في تضاريسها وتربتها ومنتوجاتها وتوزّع سكانها، ففيها الجبال والهضاب والسهوب والوديان، وفيها الصخور الرسوبية الصالحة للزراعة عند توفر المياه، والصخور النارية التي تحتوي بعض المعادن، وخصوصاً الذهب والفضة والنحاس. كما ان فيها مناطق تتوفر فيها مياه الينابيع والآبار ومجاري الوديان، وتكفي زراعة رقع من الأراضي بعضها واسع يضم الألوف من الناس، فيكوّن مدناً شهدت حضارة ونظماً وأفكاراً تناسب بيئتها.

ولا يخفى أن على سواحلها الطويلة موانئ تتيسر فيها صناعة السفن والملاحة والتجارة. وكل هذا مؤد إلى تنوّع في نظم الحياة تتطلبه الأحوال المعاشية للرعاة

والفلاحين وأصحاب الأعمال والتجار، وتجدر الإشارة إلى أنه لم تعرف في التاريخ دولة ظهرت في شبه جزيرة العرب وهيمنت على أرجائها كافة وعملت على توحيدها سياسياً أو ثقافياً أو حضارياً.

إن معلوماتنا عن شبه جزيرة العرب تعززت من قبيل الإسلام بفضل ما نقله رواة الشعر والأخبار عنها، وما تناقله العرب المسلمون من أخبار تقاليدهم المحلية، وأبرز ما يظهر منها أنه بجانب التنوع الحضاري والسياسي توجد مظاهر وحدة عامة تجمعهم وتتجلى في اللغة «الفصحى» والشعر بأوزانه وقوافيه وأنماطه، وكذلك في النظم السياسية والمُثُل الأخلاقية.

ثانياً: القرآن الكريم معبّر عن سمات العقل العربي

لا ريب في أن العقل العربي بأساليب تفكيره ومادة اهتمامه عند ظهور الإسلام ذو سمات مميزة عامة وأوضح ما يعبّر عنه القرآن الكريم، فنصه سليم من أي تزوير ﴿**إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[1]، وقد تثبت تنظيم سوره وقراءة مفرداته بأمر الخليفة عثمان بن عفان في زمن كان يعجّ بالصحابة من قرّاء القرآن وحفّاظه وعارفي آياته المنزلة.

إن السمات العامة التي تظهر من دراسة القرآن الكريم ترجع إلى أزمنة قديمة، وهي وثيقة بالدعوة الإسلامية في أسس أفكارها ونظمها وسُبُل فهمها، فقد نزلت الرسالة على النبي الأمي محمدﷺ وهو من عشيرة عربية خالصة، وبدأت في مكة حيث كان أهلها من أصحاب السلطان والنفوذ، والجماهير والعامة، عرباً خلّصاً، وقد أمر تعالى الرسولﷺ منذ أول الدعوة أن يبدأها بالأقرب له ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين**﴾[2] ﴿**وإنه لذكر لك ولقومك**﴾[3]، ونزل ﴿**بلسان عربي مبين**﴾[4] ﴿**وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم**﴾[5]، وقد نزل ﴿**حكماً عربياً**﴾[6]. ولا بد من أن كثيراً من التوجيهات الدينية والعقائدية التي نزلت في مكة كانت في أساليب تلائم «عقل» أهل مكة الذين قامت بينهم الدعوة الإسلامية في سنواتها العشر الأولى.

وتابعت الرسالة دعوتها في خططها العام بعد هجرة الرسولﷺ إلى المدينة، وظلت مركزة على العرب من أهل المدينة، وامتدت إلى من حولها، وكلهم من العرب الذين يتسم تفكيرهم بأساليبه واهتماماته بالسمة العربية.

ولا ريب في أن الرسولﷺ واجه في المدينة جالية يهودية ملحوظة العدد، وكان

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الحجر،» الآية ٩.
(٢) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ٢١٤.
(٣) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٤٤.
(٤) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآية ١٩٥.
(٥) المصدر نفسه، «سورة ابراهيم،» الآية ٤.
(٦) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ٣٧.

أفرادها يحتفظون بمدارسة كتبهم الدينية، واتسم كثير منهم بالتعصب الضيق، إلا أن إقامتهم الطويلة في المدينة مع العرب أدت إلى أن يتأثروا بالعرب في أساليب حياتهم ولغتهم وتفكيرهم، فكان تأثرهم بالعرب أوسع من تأثيرهم فيهم. وقد نزلت آيات كثيرة تشير إلى تاريخهم وعقائدهم وأفكارهم ومواقفهم، ولكن هذا لم يبدّل سمة القرآن الأساسية وهي في مخاطبة العرب حتى في التطور الجديد الذي كثر فيه التأكيد على أن الدعوة الإسلامية عامة عالمية ﴿**كافة للناس**﴾[7]، ﴿**رحمة للعالمين**﴾[8]، وظل امتداد الإسلام وتوسع دولته متوجهاً بالدرجة الأولى إلى العرب الذين أقبلوا على الانضمام إلى الدين الجديد والانضواء تحت راية دولته، وبقي اليهود بعزلة جامدة في مناطق متفرقة نائية من أطراف الحجاز الشمالية، وبعض المناطق النائية عن المدينة في أطراف الجزيرة.

ثالثاً: أساليب المعرفة في القرآن الكريم

ذكرنا أن آيات القرآن الكريم تظهر أنه نزل ليخاطب قوم الرسول بلسانهم، وهو ﴿**لسان عربي مبين**﴾[9] ﴿**قرآناً عربياً غير ذي عوج**﴾[10]، وانه كان ﴿**حكماً عربياً**﴾[11] ﴿**ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته**﴾[12]، وهذا يقتضي أن يخاطبهم بالأسلوب الفكري الذي يفهمونه ويقدرونه. ويظهر من استقرار الآيات القرآنية وجود أنماط من أساليب المعرفة يمكن أن تنضوي تحت صنفين رئيسيين: **الأول، الغيبي** بمختلف مستوياته من الوحي والإلهام والكهانة والسحر والشعر، **والثاني، العقلي** بمختلف مراحله من البصر والنظر والتفكّر والعقل.

فأما **الوحي** فإنه أسلوب من المعرفة تمارسه جهات متعددة منها الشياطين[13] والبشر[14]، غير أن الوحي الصادق هو ما ينزله الله تعالى على الأنبياء حصراً، علماً بأن كلام الله نزل على الرسول ﷺ بالوحي، وأن وحي الله على الأنبياء انتهى بما نزله على الرسول ﷺ وهو خاتم النبيين.

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة سبأ،» الآية ٢٨.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الانبياء،» الآية ١٠٧.

(٩) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٠٣.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٢٨.

(١١) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ٣٧.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٤٤.

(١٣) ﴿**ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون**﴾، المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٢١.

(١٤) ﴿**وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الأنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون**﴾، المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١١٢.

أما **الكهانة** فقد ذكرت كأسلوب من المعرفة، في سياق يظهر أن بعض الناس يرونها قريبة إلى الوحي[١٥] غير أنها ليست وحياً، وأن الرسول ﷺ لم يكن كاهناً.

ولم يذكر **الإلهام** إلا في آية واحدة[١٦]، وهو ما قد يشير إلى ضعف أهميته عندهم في أساليب المعرفة.

وذكر **السحر** في سبعين آية، منها عشرون آية عن موسى وفرعون، وتسع عن اتهام المشركين الرسول ﷺ أن ما جاء به ﴿**سحر مبين**﴾[١٧]، وردت في آيتين أن السحرة كذابون[١٨]. ويقرن السحر بالجنون، والمعرفة منه غير صحيحة أو صادقة.

ومما عرفه أهل مكة والعرب **الشعر**، وقد ذكرت خمس آيات اتهام المشركين الرسول بأنه شاعر، ورد القرآن الكريم على التهمة بأن: ﴿**الشعراء يتبعهم الغاوون. وانهم يقولون ما لا يفعلون**﴾[١٩]، وقرنت آية أخرى الشعر بالجنون[٢٠].

إن هذه الأساليب من المعرفة، في ما عدا الوحي، لا توصل إلى المعرفة الحقة، ولذلك شجبها القرآن الكريم، ولا بد من أنه كان في شجبها يعبّر عن آراء أكثر الناس فيها. والواقع أن السحر في القرآن ارتبط بمصر وبابل، وأن الكتب ذكرت عدداً قليلاً من الكهّان عند العرب، ولم تبرز مكانتهم، ولم تشر إلى تصديق العرب كلامهم أو مكانتهم المنبعثة من معرفتهم الكهانة. وكل هذا يظهر أن هذه الأساليب من المعرفة كانت شاذة ضيقة ولم تحظ بتقديرهم.

إن الصنف الآخر من أساليب المعرفة هو العقيدة القائمة على الإدراك الحسي، وتفهمها السليم بالعقل، وهذا الصنف كما يظهر من آيات القرآن الكريم، هو الأساس في تكريم العقيدة عند الناس وهدايتهم، ذلك أن الدين الإسلامي يتطلب الفكر والعمل، والعمل يبرز ظواهر الدين ويتجلى بالإسلام. أما العقيدة فتقوم على الإيمان المنبعث من المعرفة السليمة وتقديرها والسير عليها، فهي الأساس الأقوى، وقد ميزت آية من القرآن الكريم بين الإسلام الظاهري والإيمان القلبي، فقال تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا، قل لم**

---

(١٥) ﴿**فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون**﴾، المصدر نفسه، «سورة الطور،» الآية ٢٩، ﴿**ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكّرون**﴾، المصدر نفسه، «سورة الحاقة،» الآية ٤٢.

(١٦) ﴿**فألهمها فجورها وتقواها**﴾، المصدر نفسه، «سورة الشمس،» الآية ٨.

(١٧) المصدر نفسه، «سورة الأحقاف،» الآية ٧.

(١٨) ﴿**قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخرّ راكعاً وأناب**﴾، المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٤، ﴿**إلى فرعون وهامان وقارون فقالوا ساحر كذاب**﴾، المصدر نفسه، «سورة غافر،» الآية ٢٤.

(١٩) المصدر نفسه، «سورة الشعراء،» الآيتان ٢٢٤ و٢٢٦.

(٢٠) ﴿**ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون**﴾، المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية ٣٦.

تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾[٢١]، ومما له دلالته أن كلمة **الإسلام** ومشتقاتها ذكرت في مئة وثمانية آيات، أما **الإيمان** ومشتقاته، فقد ذكر في تسعمئة وثمانين آية، أي قرابة خمسة أضعاف ذكر «الإسلام».

رابعاً: مكانة العقل في الإيمان

إن **الإيمان هداية من الله**، وقد تكرر ذلك في مئة وثمانين آية، وأساسه الإدراك الصحيح والإقرار به والعمل بما يرجّحه. ولا ريب في أن **الإدراك الصحيح** قائم على البصيرة، وهي الرؤية النفاذة **إلى الحقيقة**، وهي تتقدم على مجرد البصر من حيث إنها تتطلب التفاعل مع العقل، وقد وردت **البصيرة** في أربع وخمسين آية، **والأبصار** في ثمان وأربعين آية، أما **البصر** فورد في ثماني آيات.

إن الدعوة إلى الإسلام موجهة إلى الذين **يعقلون**، وقد تكرر هذا في ثمان وأربعين آية. وان مركز الادراك وآثار التفكير تظهر في **القلب**، وذكر في مئة واثنتين وعشرين آية، وفي **الفؤاد**، وذكر في ست عشرة آية. وتكرّر ذكر كل من التفكير والتفقه في اثنتين وعشرين آية.

يظهر استقراء مفردات القرآن الكريم أن سبل المعرفة تعتمد أكثرها على **الحواس**، وقد ذكر منها **الرؤية** في مئتين وخمس وثمانين آية، **والسمع** في مئة وسبعين آية، **والنظر** في قرابة مئة وعشرين آية. وبمقارنة العدد الكبير لتكرر المفردات في السبل الحسية للمعرفة، مع العدد القليل لتكرر السبل الغيبية للمعرفة، يتجلى مدى تأكيد القرآن الكريم على الاستخدام السليم للحواس للوصول إلى العلم الحقيقي وفهمه.

يظهر تقدير القرآن الكريم للمعرفة والعلم من تكرار ذكرهما، فقد ذكرت **عرف** في تسع عشرة آية، **وادرك** في خمس آيات، وتكرر **التذكر** ومشتقاته في مئتين وعشر آيات. وذكر تعبير **علم** في أربعمئة وعشر آيات، **وأعلم** في خمسين آية، وذكر **عليم** من صفات الله في مئة وستين آية، **والعلم** في مئة وستين آية، **واعلم** في خمسين آية، وذكر **العلماء** في عشرين آية يوضح بعضها مكانتهم المتميزة **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾**[٢٢]، **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾**[٢٣]، وذكر **الفقه** في عشرين آية، **والفكر** في ثماني عشرة آية، **والحكمة** في عشرين آية، وكلها في سياق التقدير والإطراء، ومنها **﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾**[٢٤] ووصف تعالى ذاته بأنه **حكيم** في مئة آية.

---

(٢١) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٤.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآية ٢٨.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ١١.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٩.

خامساً: العقل في الحياة العامة

تلقي أحوال حياة الناس ضوءاً على اهتماماتهم وتوجهاتهم الفكرية وأساليب تفكيرهم. وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تبين أحوال حياة أهل مكة. وفي المصادر معلومات واسعة تعزز وتوضح ما ذكرته آيات القرآن الكريم في هذا المجال، وأبرز سمات مكة عند ظهور الإسلام أنها كانت حرماً مقدساً جعلها بلداً آمناً، ومركزاً للحج والتجارة، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى: **﴿فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾**[٢٥].

كانت مكة فيها الكعبة، بيت الله الحرام، وعدد من المعالم المقدسة كالحجر الأسود، والصفا والمروة، وعرفة، ومعالم دينية في منى والمزدلفة. وقد عني أهل مكة بأمور الحج وأنشأوا لإدارته مؤسسات من أبرزها الرفادة والسقاية والعمارة. وذكر القرآن الكريم والكتب بعض معتقداتهم الدينية، ولكن لم يرد ذكر لرجال دين مختصين بالعناية بأمور العقائد، وأن الدعوة الإسلامية لقيت مقاومة من أصحاب النفوذ والكبراء والمترفين ممن ذكرت المصادر أسماء عدد منهم وأشارت إلى بعض مواقفهم. ولم تذكر المصادر أن أياً من مقاومي الدعوة كان من رجال الدين أو أنه أبدى آراء دينية في معارضة الإسلام، فالسلطان في مكة لم يستمد قوته من رجال الدين كما كان لليهودية من ربيين وأحبار وعلماء دين، أو ما كان للنصارى من اكليروس. وتظهر آيات القرآن والأخبار أن عقائد الشرك التي سفّهها الإسلام كانت في مكة سطحية ساذجة لا تسندها فلسفة عميقة التفكير أو آراء غيبية.

سادساً: التجارة

كانت التجارة ومعاملاتها من أبرز سمات الحياة العامة في مكة. وقد أشار القرآن إلى تقدير أهل مكة المال كمصدر للقوة[٢٦]، وذكر في أكثر من عشر آيات أن المال والبنين هم مصدر القوة وزينة الحياة الدنيا، وذكر أهمية التجارة عندهم **﴿وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها وتركوك قائماً﴾**[٢٧]، **﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلوات﴾**[٢٨]، وأشار في آية إلى أن الإيمان بالإسلام تجارة رابحة **﴿يا أيها الذين آمنوا هل**

---

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة قريش،» الآيتان ٣ ـ ٤.

(٢٦) **﴿وما أدراك ما الحُطمة﴾**، المصدر نفسه، «سورة الهمزة،» الآية ٥، **﴿ما أغنى عني ما لِيَه﴾**، المصدر نفسه، «سورة الحاقة،» الآية ٢٨، **﴿وأنت حِلٌ بهذا البلد﴾**، المصدر نفسه، «سورة البلد،» الآية ٢، **﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشّر الصابرين﴾**، المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٥٥.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة الجمعة،» الآية ١١.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة النور،» الآية ٣٧.

أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم﴾[٢٩].

وتابع مهاجرو قريش نشاطهم التجاري واهتمامهم بعملها بعد هجرتهم إلى المدينة، وأشارت كتب الحديث إلى انشغال المهاجرين بالصَّفق في الأسواق والاهتمام بالتجارة[٣٠]. وذكرت كتب التراجم ثروات عدد منهم، ولا بد من أن آخرين لم تذكرهم المصادر، امتلكوا مقادير متباينة من الثروات أيضاً.

إن أبرز ما تتطلبه التجارة أسلوب في التفكير والمعاملة، واقعي، حسابي، يقدّر واقع الأمور ويوازنها من جوانبها كافة، أي استعمال سليم للعقل من دون الغيبيات المجازفة. وتظهر آيات القرآن الكريم مدى أثر التجارة في عقلية أهل مكة وأساليب تفكيرهم، فقد ترددت فيه التعابير الحسابية المستمدة من بيئة التجارة والأعمال المالية، كالحساب، والأجر، والميزان، والإقراض، والربح، والخسارة، كما وتظهر الكنايات والمجازات والاستعارات القائمة على التعابير المتعلقة بالمالية والمعاملات مدى تغلغل التفكير الحسابي الرياضي القائم على استعمال العقل في أفكار المجتمع وعقليته.

إن الصورة الواضحة التي تظهرها آيات القرآن الكريم والمصادر العربية المتوفرة عن أهل مكة تنسجم مع ما تشير إليه المعلومات القليلة عن أهل مدن الجزيرة وسكانها العرب، فمن المعلوم أن أهل الجزيرة عملوا في نقل البضائع والتجارة، ليس بين مناطق الجزيرة فحسب، وإنما امتدت تجارتهم إلى مناطق نائية في الشرق الأقصى وإلى سواحل البحر المتوسط كافة. فأما في الشرق فمن المعلوم أن سفنهم كانت تجول في المحيط الهندي وجزر الهند الشرقية، وان معرفة تبدل الرياح الموسمية التي تعتمد عليها الملاحة في المحيط الهندي، لم يعرفها الإغريق إلا في القرن الثاني قبل الميلاد، أما في الغرب، فيظهر امتداد الفينيقيين إلى الأطراف الغربية من سواحل البحر المتوسط، واكتشاف كتابات معينية، مدى امتداد تجاراتهم، كما ان المدن التجارية في داخل الجزيرة وأطرافها، مثل جرها، وميسان، وتدمر، والبتراء، تؤكد اهتمام العرب بالتجارة وما يتصل بها من اهتمام بالحساب والمعاملات التي تتطلب استعمال العقل والفكر من دون الغيبيات الغامضة.

سابعاً: الواقعية والعقل في الحياة العامة والإدارة

وبعد صلح الحديبية وفتح مكة ازداد عدد أهل مكة في دولة الإسلام، وكان لهم دور متميز في قيادة الجيوش وإدارة الأقاليم، وكان منهم الخلفاء وكثير ممن حول الخلفاء، ولا بد من أن نظرتهم الواقعية الحسابية التجارية التي هي من أبرز سمات العقل

---

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة الصف،» الآية ١٠. وانظر: «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢؛ «سورة النساء،» الآية ٢٩، و«سورة التوبة،» الآية ١٤.

(٣٠) انظر: **صحيح البخاري**: العلم، ص ٤٢، زروع، ص ١، حرث، ص ٢١، انعام، ص ٢٢؛ **صحيح مسلم**، فضائل الصحابة، ص ١٥٩ ـ ١٦٠، وابن حنبل، **المسند**، ج ٢، ص ٢٤٠ و٢٧٤.

والعقلانية، كانت مما أعانهم على تفوقهم في توسيع الدولة وتنظيم إدارتها وتحقيق الأحوال الملائمة لتثبيت الدولة ونشر الإسلام بين الناس.

إن المكانة المتميزة لرجال مكة في إدارة الدولة الإسلامية وتوجيهها لا يعني تفردهم بالهيمنة والتوجيه، كما ان عقليتهم الحسابية الواقعية لا يعني أنها كانت مقصورة عليهم ومحصورة فيهم.

فمنذ أول الهجرة وتأسيس دولة الإسلام ساند العرب الإسلام، وكانوا الأنصار الذين أقبلوا على اعتناق الإسلام، وأيدوا دولته، وشاركوا في توسيعها، وساندوا الرسول ﷺ وعززوه ونصروه، وصدّوا عنه الأخطار، وكان دورهم أساسياً، خصوصاً في السنوات الأولى من الهجرة، وظل مهماً بعد توسع دولة الإسلام والقضاء على حركات الردة والانشقاق، ولم يتوقفوا عن الاسهام في الفتوح.

وكان العرب من أهل المدينة يعملون عند الهجرة في الأرض والفلاحة. وعلى الرغم من كثرة اليهود الذين يعيشون في المدينة، إلا أن أهل المدينة لم يتأثروا كثيراً بالأفكار الدينية اليهودية، ولا تشير المصادر إلى اهتمامهم بالغيبيات أو تفكير يختلف أساسياً عن أسلوب تفكير العرب، ولم يظهر فيهم نبي من قبل، فتفكيرهم يختلف بالدرجة، وليس بالنوع، عن تفكير أهل مكة.

بعد انسحاب قريش وحلفائها من حصار المدينة في الخندق امتدت دولة الإسلام إلى المناطق الواقعة بين المدينة ومكة، واتسع الامتداد بعد صلح الحديبية، وصارت دولة الإسلام بعد فتح مكة تشمل أرجاء الجزيرة العربية كافة، إلا قليلاً ممن لم ينضموا إليها. فلما قضى الخليفة الأول أبو بكر الصديق على حركات الرذة والانشقاق حدث تطابق شبه تام بين العروبة والإسلام، حيث أصبح كل عرب الجزيرة تقريباً مسلمين، وكان الإسلام في هذه المرحلة التي سبقت الفتوح مقصوراً على العرب.

إن شبه جزيرة العرب منوعة بتضاريسها وتربتها، ومدى توفر المعادن والمياه والزراعة والصناعة في أرجائها. ويمكن من حيث العموم تصنيف أهلها إلى ثلاثة أصناف عامة ومتداخلة أحياناً، هم: **البدو الرعاة، وأهل الريف الفلاحون، وأهل المدن من الصناع ورجال الأعمال والتجار**. وكان لكل من هذه الأصناف أنماط من الحياة والنظم تتناسب مع متطلبات حياته. كما ان مستواهم الحضاري والفكري متباين، غير أنه توجد روابط عامة تجمعهم، أبرزها اللغة العربية السليمة العامة بينهم، والمثل الأخلاقية والنظم الاجتماعية التي يقدرونها، والخطوط العامة في الحياة السياسية.

وكان تقدير الإسلام للحياة الحضرية عظيماً. وقد تردد ذكر **القرية** في أكثر من ثلاثمئة موضع من القرآن الكريم، وأكثرها بمعنى المستوطنة الحضرية، وأشار إلى تطورات الحياة فيها، وذكر ارسال الرسل إلى مراكزها ﴿**وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في**

أمها رسولاً﴾[٣١]، ووصف البدو في عدد من الآيات بالقلق العقائدي[٣٢]، وذكرت آية ﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله﴾[٣٣]، وهذه الآيات تعبير عما تتسم به البداوة من بساطة أولية في الحياة الاجتماعية والفكرية، ودعوة إلى تطوير حياتهم ورفعها إلى مستوى الحضرية، والواقع أن الجيوش الأولى التي أنفذها أبو بكر وعمر لتوسيع الدولة كان قادتها ومعظم رجالها من أهل القرى «الحضر»، ثم ازداد البدو من رجالها بعد أن سمح عمر بن الخطاب للمرتدين السابقين بالانضمام إلى الجيوش الإسلامية.

ولما تمّ القضاء على حركات الردّة والانشقاق، وتثبيت دولة الإسلام في شبه جزيرة العرب، وتوحّد العرب في ظلها، تقدموا لتوسيع الدولة، واستطاعوا في أقل من عقد من السنين أن يضموا إليها أقاليم الهلال الخصيب، ثم تابعوا توسعهم حتى وصلوا في العقد الثاني من تقدمهم إلى نهر جيحون في المشرق، وتونس في المغرب، وما انقضى القرن الأول إلا وكانوا أكملوا مدّ دولتهم من أواسط آسيا شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً.

وكان العرب، هم المكوّنون للدولة وحماة حدودها وتثبيت الأمن والنظام فيها، وحاملوا لواء الإسلام، فكانت لهم السيادة في السياسة والإدارة والهيمنة على النشاط الفكري الذي قامت أسسه على العروبة والإسلام.

ثامناً: الأمصار الأولى ودورها في تثبيت مكانة العقل

ولما أتم العرب دحر الفرس والروم وضموا العراق وبلاد الشام ومصر إلى دولتهم، أقاموا بين هذه الأقاليم وجزيرة العرب مراكز يقيم فيها المقاتلة العرب وعيالاتهم، وكانت مقراً للولاة الذين يشرفون على إدارة شؤون العرب والأقاليم التي فتحها المقاتلة. وسميت هذه المراكز **الأمصار**، وكانت في البداية محدودة في الكوفة والبصرة والجابية والفسطاط والمدينة. ثم اقتضت الضرورات العسكرية والإدارية في ما بعد إقامة مراكز أخرى في مدن قديمة داخل الأقاليم المفتوحة سكن فيها المقاتلة العرب بجانب أهلها القدماء، وكانت كلها مراكز للنشاط السياسي والاقتصادي والفكري، إلا ان الأمصار الأولى احتفظت بمكانة متميزة في النشاط، لدرجة لا تبعد عن الحقيقة في القول ان تاريخ الدولة في القرن الأول وأوائل القرن الثاني إنما هو تاريخ هذه الأمصار وما حدث فيها.

كانت هذه الأمصار مقام العرب المقاتلة الذين وسعوا رقعة الدولة، وكان عليهم

---

(٣١) **القرآن الكريم**، «سورة القصص،» الآية ٥٩.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآيات ٩٠، ٩٧ ـ ٩٩، ١٠، ١٢٠، و«سورة الأحزاب،» الآيتان ١١ و١٦٢.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٩٧.

الحفاظ على سيادتها وتثبيت الأمن والاستقرار فيها، ونظمت الدولة لهؤلاء المقاتلة سجلات بأسمائهم، وكانت توزع عليهم عطاء سنوياً من النقود، ورزقاً شهرياً من المواد العينية يؤمن لهم المعيشة على مستوى لائق غير مترف.

لقد حدثت تعديلات في تفاصيل تنظيم السجلات بسبب انتقال بعض المقاتلة إلى مراكز أخرى، أو بسبب الوفيات والانضمام إلى حركات المنشقين والثوار، وعوّض من ذلك، ادخال أسماء جديدة في قائمة أهل العطاء. كما ان الازدهار الاقتصادي والاجتماعي جلب أعداداً من العرب استوطنوا الأمصار ولم يدخلوا في أهل العطاء، يضاف إلى ذلك أعداد من الأعاجم توافدت إلى هذه الأمصار للإقامة الدائمة أو الموقتة، طلباً للرزق أو تأميناً لمصالح أخرى، غير أن هؤلاء الأعاجم لم يكن لهم من العدد والقوة ما يبدل السمة العامة، وهي سيادة العرب والعروبة والإسلام فيها.

كان العرب في الأمصار عشائر متعددة جاءت من مختلف أرجاء الجزيرة، ولها أساليب حياة منوعة، ومع أن أكثرهم مقاتلة من الأعراب الذين يتسمون بالتدريب العسكري وتقدير مُثل الفروسية، إلا أنه كان فيهم من أهل الريف والمدن، من الصناع والكسبة ورجال الأعمال والتجار. وقد أدى استقرارهم في الأمصار إلى تثبيت الحياة الحضرية فيهم، وتعزيز علاقات وروابط اجتماعية وفكرية اكسبت كل مصر الخصائص المميزة له، وقدمت المصادر عنها معلومات وافية، وإن لم تكن كاملة. وقد تأثرت حياة العرب في الأمصار بالمثل الإسلامية وتطورات الحياة الجديدة، وببعض آثار الأعاجم، إلا أنها احتفظت في أسسها وكثير من مظاهرها بالسمات العربية الأولى لحياتهم في الجزيرة العربية. وأوضح مظهر لذلك الشعر والآداب والحكم، لا في نظمها ولغتها فحسب، وإنما في محتواها وما تعبّر عنه. وظلت هذه الأسس والمظاهر واضحة المعالم قبل أن تطغى عليها من المدن تيارات أعجمية في العادات والنظم والأفكار.

وفي المعاجم وكتب الآداب والأنساب والأخبار العربية معلومات متفرقة غنية تشير إلى كثير من معالم هذه الحضارة التي من أبرز سماتها استخدام اللغة العربية السليمة التي نزل بها القرآن الكريم، ونظم فيها الشعر، ودوّنت بها المكاتبات. ويتجلى من دراسة الشعر ومفردات اللغة التي جمعتها المعاجم اهتمام العرب بالمحسوسات ودقة ملاحظاتهم جزئيات من حولهم من أحوال الطبيعة وما عليها من أفلاك وأرض ونبات وحيوان وإنسان، بما في ذلك جزئياتهم وتراكيبهم. وان المقدار الكبير من مفردات اللغة العربية عن هذه الأمور المادية لا يقارن بضآلة ما فيها من المفردات عن الأمور الغيبية، وهي تظهر مدى اهتمام العرب بالحواس وإدراكهم المحسوسات، وهي جوهر العقل وأساسه.

يتضح من حصيلة المعلومات التي وصلتنا أن اهتمام العرب كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى ما يتصل بالإنسان من النشاط السياسي والعلاقات الاجتماعية، والتعبيرات الفكرية، ويظهر فيها تقدير لحياة الإنسان وحريته، وأنمى اهتمامهم بهذه الجوانب دراسات واسعة تم تسجيل بعضها عندما نشط التدوين بعد تعميم استعمال الورق منذ أواسط

القرن الثاني الهجري. وقد احتفظ المجتمع العربي بسماته الأساسية العامة خلال المدة بين تأسيس الأمصار وتدوين المعلومات، وكان المدونون من أهل هذه الأمصار، عاشوا فيها، وشبوا على مثلها، واطلعوا عليها، وكان مما أعان على إنماء اهتماماتهم وأساليب تفكيرهم الحرية الواسعة التي توفرت لهم، واعتادوا عليها، وهي تفسح المجال لعرض الأفكار ومناقشتها وتمحيصها ونقدها لكشف الزيف والزيغ وتمييزه من الصحيح، ولم يتم هذا إلا بالاستعمال الصحيح للحواس، والإدراك السليم لها، وهو ما كانوا قد نشأوا عليه وقدّره الإسلام، وحثّ عليه القرآن الكريم، وهو جوهر العقل وقوامه.

ولا ريب في أنه ظهرت محاولات تلقينية تحمل على فرض أفكار معينة، وخصوصاً في ميادين العقائد السياسية والدينية، غير أن عدد من خضع لهذا الفرض التلقيني كان محدوداً إذا قورن بالعدد الكبير الذي ظل خارجه ممن كانت لهم آراء مخالفة، وناقش كثير منهم الأفكار التلقينية ونقدوها، معتمدين على العقل ومستندين على استخدامه. ومع أن بعض الأحوال السياسية والاجتماعية يسرت لبعض هذه الأفكار التلقينية الانتشار، إلا أن هذا الانتشار كان محدوداً في نطاقه، ولم يقض على التوجه العام في استخدام العقل أسلوباً لكشف الحقائق.

إن الحرص على الاستزادة من المعرفة، والحرية في اختيار المواضيع، واتباع الأساليب في البحث كان منفتحاً، فأباح ظهور تيارات تعنى بالعلوم والمعارف الأعجمية، إلا أنها انضوت في التيار العام الذي يستخدم العربية للتعبير عنها ويتبع العقل في ضبط إنمائها، ويهدف إلى الإنسانية في توجيهها. وبذلك أرست أسساً للفكر العربي، وسار على هديه علماء العهود التالية، وتابعوا توجيهاته في بناء صرح ثقافة عربية في لغتها، إنسانية في سماتها، عالمية في آفاقها.

الفصل الثاني

الصلة بين المنقول والمعقول في المنطق الإسلامي

مصطفى ابراهيم الزلمي(*)

من تتبع بعمقٍ الماضي المجيد للمجتمع العربي الإسلامي وجد أن سرّ نجاح هذا المجتمع في عصره الذهبي الممتد من عهد الرسالة إلى منتصف القرن الرابع الهجري يرجع إلى الجمع بين النقل في ميدان النصوص والعقل في مضمار الاجتهاد في كل ما يتعلق بشؤون الحياة.

ففي هذا البحث محاولة متواضعة لإبراز ما أعطي للعقل من الأهمية في تلك الفترة الزمنية، وما حققته هذه الأهمية من التطور في المجالات التنظيمية التشريعية المبنية على أساس الربط بين المنقول والمعقول.

والأحكام الشرعية ثلاثة أقسام: **قسم** لا يعرف إلا بالعقل كمعرفة الله. **وقسم** لا يعرف إلا بالنقل كالمغيبات وما يتعلق بحياة الآخرة. **وما عداهما** يشترك ويتعاون فيه العقل والنقل.

أولاً: العقل ومعرفة الله

ان أول واجب عقلي على الإنسان هو معرفة الله لأنه في ذلك نقطة بداية الانطلاق نحو النمو والتقدم والتطور في المجالين الروحي والمادي، ولأن قوة علاقة الإنسان ببني نوعه صدقاً وأمانةً ونزاهةً وإخلاصاً تقاس بمدى قوة ارتباطه بربّه. فالإيمان بالله واجب

(*) أستاذ جامعي.

بالعقل قبل أن يكون واجباً بالشرع، لأن الإيمان بالشرع متوقف على الإيمان بالله. فلو توقف الإيمان بالله على الإيمان بالشرع للزمت الاستحالة المنطقية لأن توقف الشيء على ما يتوقف عليه يستلزم توقف الشيء على نفسه، وتوقف الشيء على نفسه يستلزم تقدم الشيء على نفسه، واللازم مستحيل وكذلك الملزوم.

وعلى سبيل الايضاح: لو توقف (أ) على (ب) وتوقف (ب) على (أ) للزم توقف (أ) على (أ)، وهو يستلزم أن يكون (أ) موجوداً قبل أن يوجد وهو محال.

وبناء على هذه الحقيقة المنطقية: ان السبيل الوحيد إلى معرفة الله هو العقل السليم عن طريق البرهان الأنّي (الاستدلال بالأثر على المؤثر).

ثانياً: العقل والقرآن

أكّد القرآن في (٤٩) آية أهمية العقل، وبرهن لنا أن نجاح الإنسان في كل مجال من مجالات الحياة لا يمكن أن يتحقق إلا بقيادة العقل. وقد بيّن القرآن الكريم أحكام تصرفات الإنسان من حيث المشروعية وعدم المشروعية على أساس تخويل العقل البشري بالتشريع وتنظيم الحياة.

فالقرآن دستور وتعديل للدساتير الإلهية السابقة متضمناً أمهات أحكامها، مضيفاً إليها إضافات تتناسب مع نضج عقل الإنسان. وقد قال سبحانه مشيراً إلى وحدة الأديان: **﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾**[1]. ووظيفة الدستور: التصميم والتخطيط، وبيان الأسس العامة والقواعد الكلية وتخويل عقل المشرع بتشريع القوانين في ضوء تلك الأسس والقواعد وعدم الخروج عليها. كذلك القرآن دستور إلهي اقتصر على المبادئ العامة والقواعد الكلية الثابتة وخوّل العقل البشري بإرجاع الجزئيات إلى تلك الكليات في كل زمان ومكان في ضوء متطلبات الحياة، ووضع إطاراً من الأخلاق، وقال للعقل البشري تحرك لإيجاد ما يتقدم به الإنسان، وتتطور به الحياة من الحسن إلى الأحسن، على أن يكون هذا التحرك داخل هذا الإطار الأخلاقي.

وكدليل على هذه الحقيقة نورد نماذج من تلك المبادئ الثابتة، ونقتصر على بعض المجالات:

١ ـ في المعاملات المالية

ركّز القرآن في باب المعاملات المالية على بعض المبادئ الثابتة، وهي لا تتغير بمتغيرات الحياة في كل عصر ومكان، وترك ما عداها لعقول المختصين في تنظيم

(١) **القرآن الكريم،** «سورة الشورى،» الآية ١٣.

المعاملات والعقود المدنية والتجارية وأحكام الالتزامات في كل عصر في ضوء تطورات الحياة الاقتصادية ومتطلباتها؛ ومن تلك المبادئ ما يلي:

أ ـ مبدأ وجوب الوفاء بالالتزامات المترتبة على العقود، فقال: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾[2].

ب ـ مبدأ رعاية الشكلية في العقود المعرضة للخصومات، فقال: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل**﴾[3]. وقال: ﴿**وأشهدوا إذا تبايعتم**﴾[4].

ج ـ مبدأ التوازن بين العوضين في المعاوضات، فقال: ﴿**وأحلّ الله البيع وحرّم الربا**﴾[5]؛ أي أحلّ كل معاوضة يتحقق فيها التوازن بين العوضين، وحرّم كل معاوضة اختل فيها التوازن بين العوضين، بحيث أخذ احدهما زيادة على حساب الآخر من دون رضاه الحقيقي.

د ـ مبدأ توافر عنصر التراضي في العقود، فقال: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم**﴾[6].

هـ ـ مبدأ رد كل ما بذمة الإنسان من حق وما في حيازته من عين من دون التقاضي، فقال: ﴿**إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها**﴾[7].

وترك بقية عناصر القضايا المالية وأحكامها للعقل البشري.

٢ ـ في النظم الدستورية

أكد القرآن ضرورة توافر ثلاث ركائز في كل نظام دستوري، وترك للعقل البشري بقية العناصر والأحكام في الحياة الدستورية بحسب متطلبات الحياة في كل زمان ومكان، وهذه الركائز هي:

أ ـ مبدأ الشورى: فقال مخاطباً كل مسؤول ألا يصنع القرار بإرادته المنفردة، وإنما عليه في صنع كل قرار يتعلق بالمصالح العامة أن يستشير المختصين كلاً في حقل اختصاصه، فقال مخاطباً محمداً ومريداً به كل مسؤول: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[8].

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١.

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

(٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٨٢.

(٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٧٥.

(٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٢٩.

(٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٨.

(٨) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٥٩.

ب ـ مبدأ العدالة: أي اعطاء كل ذي حق حقه ووضع كل شيء في مكانه. ولأهمية هذا المبدأ كرّره في آيات كثيرة منها قوله تعالى: **﴿إن الله يأمر بالعدل والاحسان﴾**[9].

ج ـ مبدأ المساواة في الحقوق والالتزامات في كل شيء نفعاً أكان أم ضرراً، خيراً أم شرّاً، فقال: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**[10].

وحمّل العقل مسؤولية بقية متطلبات الحياة الدستورية الصحيحة.

٣ ـ في العلاقات الدولية

أكد القرآن ثلاثة مبادى ثابتة في علاقات الشعوب والأمم والدول، وهي لا تتأثر بالمؤثرات وبمتغيرات الحياة، وهي:

أ ـ أساس العلاقات بين الأمم والشعوب والدول: الأخوّة البشرية، فقال: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[11].

وأكد الرسول هذه الحقيقة بقوله: «كلكم من آدم وآدم من تراب».

ب ـ الأصل في العلاقات الدولية هو السلم، والحرب استثناء، واللجوء إلى القوة في غير حالات الضرورة اتباع لخطوات الشيطان، فقال: **﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾**[12].

ج ـ جواز استخدام القوة في حالة الدفاع الشرعي، وبقدر رد العدوان فقط، فقال: **﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين﴾**[13].

وترك القرآن بقية ما يدخل تحت عنوان القانون الدولي أو أيّ مصطلح دولي آخر في كل زمان ومكان فيما يتعلق بالعلاقات بين الدول والأمم والشعوب للعقل البشري، يتصرف في ضوء متغيرات الحياة والمصالح العليا.

---

(٩) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٠.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة الزلزلة،» الآيتان ٧ ـ ٨.

(١١) المصدر نفسه، «سورة الحجرات،» الآية ١٣.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٠٨.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٤.

ثالثاً: العقل والقضاء

طيلة العصور الذهبية للمجتمع العربي الإسلامي لم يتسنم منصب القاضي إلا من كان مجتهداً وأهلاً للاجتهاد واستخدام العقل في حالات غياب النص، لأن الاجتهاد ضروري للقاضي. وقد اجتهد الرسول ﷺ رغم أنه كان خاضعاً للوحي، وذلك تشجيعاً لأمته على ممارسة عملية الاجتهاد في كل شيء. وقد تراجع عن بعض اجتهاداته ليبين لأمته أن الرجوع إلى الأفضل فضيلة.

وكذلك شجّع أصحابه على الاجتهاد كلما دعت الحاجة إليه، فقال لمعاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن قاضياً: «بِمَ تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجدْ؟ قال: فبسنّة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبرأيي». وفي رواية: «اجتهد رأيي ولا آلو؛ أي: لا أقصّر في مراجعة العقل والاجتهاد كلما دعى الأمر إلى ذلك». ففرح الرسول وأقره على هذا التسلسل المنطقي، فقال: «الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما يرضي الله ورسوله». وهذا الحديث يعتبر أساساً في الإذن الشرعي بالاجتهاد واستخدام العقل لإيجاد الحكم لكل قضية لم يرد بشأنها نص خاص.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل أمر الرسول بعض أصحابه بالاجتهاد وبحضوره، فقال لعمرو بن العاص: «احكم في هذه القضية، فقال عمرو: أأجتهد وأنت حاضر؟ فقال: نعم، إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر». فهذه المنهجية التي أسسها الرسول في الدعوة إلى الجمع بين النقل والعقل سلكها أصحابه وطبقوها بعمق وببعد نظر، حيث تراهم تارة يعلّلون الفتيا بما نص عليه القرآن أو نطق به الرسول، وطوراً يعمدون إلى حكم منصوص يستنبطون علّته ليوسّعوا دائرة تطبيقه، وآناً يحكمون بأحكام يخال أنهم خالفوا بها ما حكم الله به، ولكن بنضج عقولهم وعمق نظرهم علموا أن الحكم معلّل بعلّة قد زالت، والحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، وحيناً يمنعون الناس مباحاً إذا أدى إلى نتيجة غير مشروعة. وهذا المسلك بُنيت عليه نظرية سدّ الذرائع في ما بعد، أي منع الوسائل المشروعة إذا أدت إلى غايات غير مشروعة.

وكثيراً ما يخصصون عموم النص ويقيدون اطلاقه بالمصلحة، علماً منهم بأن هذه النصوص شرعت لأجل مصلحة الناس. فإذا وجدوا أن تطبيق النص يفوّت مصلحة أهم مما يحققه عدم تطبيقه وقّفوا العمل به في خصوص تلك الظروف، كما وقّفوا العمل بآية **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾**(١٤) في سنة القحط والمجاعة، فقالوا في تعليل ذلك: في قطع اليد حماية الأموال، وفي عدم قطعها حماية الأرواح، وحماية الأرواح أولى بالرعاية من حماية الأموال.

وقالوا: إن التعارض بين النص والمصلحة يرجع إلى التعارض بين مصلحتين،

---

(١٤) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٣٨.

إحداهما أهم من الأخرى فتقدم عليها، أو يرجع إلى التعارض بين النصين، فالمصلحة التي يحققها تطبيق أحدهما في خصوص بعض القضايا أهم، فيقدم هذا النص على الآخر.

وهذه الحقيقة التي فهمها فقهاء الصحابة وطبّقوها في عصرهم هي التي فهمها من علماء العراق العلامة الطوخي ونادى بها، فاتهمه الجهلة من ذوي العقول المتحجرة في عصره، واتّهِم بالكفر والزندقة، فاضطر إلى أن يهاجر من العراق.

ومن التطبيقات القضائية للخلفاء الراشدين وفقهاء الصحابة والتابعين على أساس الاجتهاد واستخدام العقل استنتج أئمة الفقه مبادئ كثيرة، منها ما يلي:

١ ـ مبدأ توسيع نطاق تطبيق النص وعدم التقيد بحرفيته كلما دعت العدالة واقتضته المصلحة: ومن السوابق القضائية لهذا المبدأ أن شخصين اشتركا في قتل واحد من أهل صنعاء اليمن، فرفعت القضية إلى القاضي يعلى بن أميّة، فوقف حائراً أمام نص القصاص، وهو قوله تعالى: **﴿أنّ النفسَ بالنفس﴾**[١٥]، فكيف يقتصّ من اثنين والمقتول واحد؟ ففاتح مركز الخلافة مستفسراً عن كيفية تطبيق عقوبة القصاص في هذه القضية الإجرامية التي اشترك فيها أكثر من واحد، فتشاور عمر وعلي رضي الله عنهما، وقررا تطبيق القصاص على الشريكين، وعدم التقيد بظاهر المعادلة الموجودة في النص (النفس بالنفس)، وذلك حماية لأرواح الأبرياء، لأن الأخذ بهذه المعادلة سوف يؤدي إلى أن كل من أراد أن يقتل شخصاً يستعين بآخر لا يؤخذ منه القصاص، فأجابا القاضي بالعبارة المشهورة التالية: **(لو تمالأ أهل صنعاء كلهم على قتل واحد فاقتلهم)**.

٢ ـ مبدأ معاملة الشخص بنقيض قصده السيئ: قضى عثمان بن عفان (رض) بالميراث لزوجة عبد الرحمن بن عوف «تماضر» التي طلقها في مرض موته، على رغم الحكم بوقوع طلاقها وانقطاع العلة الزوجية التي هي سبب الميراث.

٣ ـ مبدأ تقييد النص العام بالمصلحة العامة: قضى علي بن أبي طالب (رض) بتضمين الأجير المشترك إذا تلف تحت يده مال المؤجر، وإن لم يكن مقصراً في تلفه، على رغم أن يده يد أمانة، ويد الأمانة غير ضامنة إلا بالتعدي أو التقصير. فقيل له كيف تقضي بضمان يد الأمانة، وقال رسول الله ﷺ: **«لا ضمان على مؤتمن»**[١٦]؟ فأجاب بقولته المشهورة: **«لا يصلح الناس إلا ذلك»**.

٤ ـ مبدأ تغير الحكم بتغير ظروفه وزمانه: ففي عهد الرسالة ارتفعت الأسعار في الأسواق، فقال أهل المدينة: يا رسول الله غلا السعر فسعّر لنا. فامتنع قائلاً: «ان الله هو المسعّر القابض الباسط الرازق، إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطلبني بمظلة دم

---

(١٥) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٥.

(١٦) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، **نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار**، ج ٥، ص ٢٩٤.

ولا مال»[١٧]. فاعتبر الرسول التسعير مظلمة، لأن الغلاء لم يكن نتيجة الجشع والاستغلال والاحتكار، وإنما كان خاضعاً لقانون العرض والطلب، فكان الطلب أكثر من العرض لقلة الإنتاج.

وفي عهد فقهاء التابعين ارتفعت أسعار المواد بسبب تغير النفوس وتفشي ظاهرة الجشع والاستغلال والاحتكار، فقضوا وافتوا بأنه يجب على السلطة التدخل وتحديد الأسعار حماية لمصلحة المستهلكين.

رابعاً: العقل ومصادر الأحكام

لم يقتصر تطبيق نظرية الجمع بين النقل والعقل في مواجهة الأحداث على فقهاء الصحابة والتابعين، بل اتبع النمط نفسه أكثر أئمة المذاهب الفقهية، وبوجه خاص فقهاء مدرسة الرأي في الكوفة بزعامة الصحابيّ الجريء الجليل عبد الله بن مسعود، فقسموا مصادر الأحكام إلى **المصادر النقلية**، وهي: **القرآن والسنّة والإجماع والعرف** و**إلى المصادر العقلية**، وهي: **القياس والمصلحة والاستحسان والاستصحاب وسد الذرائع**.

١ ـ **القياس**: عملية عقلية اجتهادية مفادها إلحاق واقعة لم يرد بشأنها نص خاص بواقعة أخرى حكمها منصوص عليه لاشتراك الواقعتين في علّة الحكم، كإلحاق واقعة قتل الموصى له للموصي بواقعة قتل الوارث لمورثه، التي قال فيها الرسول ﷺ: «لا يرث القاتل»، فالقاضي يحكم بحرمان الموصى له القاتل للموصي من الوصية قياساً على الوارث القاتل لاشتراك الواقعتين في علة حكم الحرمان، وهي حماية أرواح الأبرياء.

واستدل علماء الأصول على مشروعية القياس بأدلة، منها نقلية، ومنها عقلية. ومن **الأدلة العقلية**: ان القاضي إذا أدرك أن علة الحكم متحققة في واقعة يحصل لديه الظن الغالب بأن الحكم ينطبق عليها مع تصور خلاف ذلك تصوراً مرجوحاً يسمى الوهم، فحينئذ: إما أن يعمل بظنه ووهمه معاً، ففي ذلك جمع بين النقيضين، وهو باطل، بل مستحيل، أو يترك العمل بهما معاً، ففيه ارتفاع النقيضين، وهو باطل أيضاً، أو يعمل بالوهم (الجانب المرجوح) ويترك العمل بالظن الغالب، وهو خلاف العقل السليم والمنطق، فلا يبقى أمامه سوى العمل بظنه، وهو ما يسمى القياس.

٢ ـ **المصلحة**: وهي من المصادر العقلية، فالعقل السليم يدرك أن جميع الرسالات الإلهية والتشريعات الوضعية كافة استهدفت وتستهدف تحقيق المصالح البشرية. وقد نص القرآن على هذه الحقيقة في قوله تعالى مخاطباً نبيه: ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾[١٨]. والرحمة هي المصلحة المادية والمعنوية الدنيوية والأخروية والمصلحة ذات الجانبين: الجانب

---

(١٧) الحافظ بن حجر العسقلاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، ج ٣، ص ٣٢.

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الأنبياء،» الآية ١٠٧.

الإيجابي وهو جلب المنفعة، والجانب السلبي وهو درء المفسدة والمضرة.

ومقاصد الشريعة الإسلامية هي **المصالح الضرورية** الخمس، وهي: حماية الدين والحياة والعرض والمال والعقل، فهي تسمى المصالح الضرورية، لأنها لا تختلف فيها الأمم والشعوب، فتخلف أية واحدة منها في أي مجتمع يؤدي إلى الفوضى والخلل فيه. ويجوز للمشرّع أن يشرّع القانون، وأن يعدله، وأن يلغيه على أساس حماية مصلحة من هذه المصالح بالشروط التالية:

- أن تكون المصلحة عامة ولا تخدم فئة معينة.

- أن تكون محققة ولا يجوز التشريع على أساس المصلحة الوهمية.

- أن لا تفوّت مصلحة أهم.

- ان لا تتعارض مع قاعدة شرعية ثابتة.

وهناك قواعد عقلية عامة استخرجها الفقهاء من النصوص الراعية للمصالح منها: «إذا تعارضت المصلحة العامة والخاصة تقدم العامة»، «إذا تعارضت مصلحة محققة واحتمالية تقدم المحققة»، «إذا تعارضت مصلحة ومفسدة وهما متساويتان في الأهمية أو المفسدة أكثر، يجب ترك المصلحة لدرء المفسدة»، «إذا تعارضت مفسدتان يختار أهونهما شراً». وفي ضوء المصلحة المشروعة وهذه القواعد العامة بالامكان الحصول على أحكام المستحدثات التي لم يرد بشأنها نص خاص.

٣ ـ **سدّ الذرائع**: من المصادر العقلية سد الذرائع، أي منع التصرفات المباحة للإنسان إذا قصد بها تحقيق غايات غير مشروعة، فيجوز للدولة منع المواطن من عمل مشروع مباح له إذا تبين أنه يقصد به تحقيق غاية غير مشروعة. وفي مقابل سدّ الذرائع يوجد فتح الذرائع، أي فتح المشاريع وترخيص الأعمال التي تحقق نتائج نافعة ومشروعة.

٤ ـ **الاستصحاب**: من المصادر العقلية للأحكام الاستصحاب وهو الحكم على الشيء في الحال بما كان ثابتاً له أو منفياً عنه في الماضي، ما لم يقم دليل على خلاف ذلك. والقضاء في جميع دول العالم يطبق هذه النظرية في قضائه يومياً.

ومن فروع هذا المصدر العقلي:

أ ـ **استصحاب حكم الإباحة الأصلية**، أي أن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل على خلافه. وهذا الأصل العقلي مستخلص من قوله تعالى: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**[١٩]، لأن لام (لكم) للمنفعة والمصلحة البشرية.

ب ـ **استصحاب حكم البراءة الأصلية**، أي أن الأصل براءة ذمة الإنسان من جميع

---

(١٩) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٩.

الالتزامات المدنية والجنائية حتى يثبت خلاف ذلك، لأن الإنسان ولد بريئاً معصوماً. فعلى المحقق والقاضي أن يعتبرا المتهم هو ذلك البريء حتى يثبت خلافه. ومن القواعد الشرعية والقانونية المستخرجة من هذا الأصل «المتهم بريء حتى تثبت إدانته»، «البيّنة على المدّعي واليمين على من أنكر» تطلب من المدّعي البيّنة لأنه يدّعي خلاف الأصل، ومن المدعى عليه اليمين لأنه مع الأصل.

ج ـ **إذا ثبت حكم شرعي** (أو قانوني) بدليل شرعي (أو قانوني) على القاضي أن يعتبره مستمراً حتى يثبت خلاف ذلك.

د ـ **استصحاب الصفة الأصلية للأشياء**: ومن القواعد الفقهية العقلية المستخرجة من هذا الأصل: «اليقين لا يزول بالشك» و«الأصل في الصفات العارضة العدم».

٥ ـ **الاستحسان**: من المصادر العقلية للأحكام الاستحسان، وهو استثناء بعض القضايا من القاعدة الشرعية (أو القانونية) إذا اقتضت المصلحة أو الضرورة ذلك.

وقد أرشدنا القرآن إلى هذه الطريقة العقلية، وبيّن لنا أن بعض القضايا لها حكمان: أحدهما حكم الظروف الاعتيادية والطبيعية، والآخر حكم الظروف الاستثنائية والحالات الضرورية، وذلك في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿**إنما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلّ به لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عادٍ فلا إثم عليه**﴾[٢٠]، فحكم هذه الأمور هو التحريم في الظروف الاعتيادية والإباحة في الظروف الاستثنائية.

وعلى أساس هذا المصدر العقلي بالامكان استخراج مشروعية كثير من المستحدثات والمستجدات العلمية والطبية في العصر الحديث والمستقبل كمشروعية زرع الأعضاء البشرية، وتشريح الجثث، واستخدام أطفال الأنابيب وغيرها من المستحدثات التي لا نجد لها نصوصاً خاصة وردت بصددها، شريطة ألا يؤدي ذلك إلى مسّ كرامة الإنسان واختلاط الأنساب.

وقد استخرج الفقهاء من هذا الأصل قواعد عامة، منها: «الضرورات تبيح المحظورات» و«المشقة تجلب التيسير» و«إذا ضاق الأمر اتسع».

ويقابل هذه المصادر العقلية الخمسة مدركات العقل عند الشيعة الإمامية والزيدية، حيث قسموا **المدركات العقلية إلى قسمين: مستقلة، وغير مستقلة. والمستقلة** هي: ما استقل العقل بإدراكها من دون توسط بيان شرعي، على أساس الحسن والقبح العقليين لتصرفات الإنسان. **وغير المستقلة**، تعني المدركات التي يعتمد العقل فيها على بيان من الشارع.

وهم يقتربون من المعتزلة في المدركات العقلية المستقلة، ومن علماء الأصول من

---

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٣.

أهل السنة في المدركات العقلية غير المستقلة.

وبهذه المصادر العقلية، وبالتعاون بين النقل والعقل، ترك لنا فقهاء الشريعة الإسلامية على مختلف المذاهب شروطاً فقهية عظيمة، لو استثمرت بصورة صحيحة بعيدة عن الانحياز والتعصب المذهبي والطائفي لأغنت، لا العالم العربي والإسلامي فحسب، بل كل العالم بأسره كمصدر خصب لتشريع القوانين الوضعية.

خامساً: العقل والنهضة الفقهية

تعتبر الفترة الممتدة من القرن الثاني إلى منتصف القرن الرابع الهجري من أزهى عصور التشريع في الفقه الإسلامي، حيث بلغ ذروته في الدقة وقمته في الاتساع والنضج، وأصبحت له مناهج واضحة، وطرائق مرسومة محدودة.

ويتميز الفقه الإسلامي في هذا العصر الذهبي بالمظاهر الآتية:

١ ـ نهوض الفقه نهضة رائعة حتى وصل إلى درجة النضج والكمال، فلم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فعالج كل أمر ذي صلة بالإنسان على النطاقين الفردي والجماعي وبيّن حكمه.

٢ ـ ظهور نوابغ من الفقهاء الذين اعترف لهم الجمهور بالزعامة والصدارة، ونشأت مذاهب فقهية جماعية مدوّنة أرسى أصحابها قواعدها وضوابطها، ثم واصل تلامذتهم العمل على إخضاع الفروع لها. ولم يكن التقليد سمة هذا العصر، بل كل تلميذ يتلقى من أساتذته أصول الصناعة الفقهية، فإذا استكملت له ملكة الاجتهاد استقل وكوّن مدرسة يدرس فيها الأحكام الفقهية التي استنبطها بنفسه.

٣ ـ ازدهار تدوين الفقه في هذا العصر لمختلف المذاهب.

٤ ـ اتساع نطاق الفقه الافتراضي في هذا العصر بعد أن تولى أبو حنيفة زعامة مدرسة الرأي. وكان هدفهم في هذه الافتراضات تكوين الملكة الفقهية في عقول تلاميذهم، لتدريب هذه العقول على استخدام القواعد العامة في ارجاع الجزئيات إلى الكليات. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أرادوا بالفقه الافتراضي وضع الحلول للمشكلات والمسائل قبل وقوعها.

٥ ـ ظهور المصطلحات الأصولية، كالعام والخاص، والمشترك والمطلق، والمقيد والخفي، والظاهر والمؤول، والمصطلحات الفقهية، كالفرض والواجب، والندب والكراهة، والسبب والشرط، والمانع والصحيح، والباطل والفاسد والموقوف.

سادساً: عوامل النهضة الفقهية في هذا العصر

يرجع الفضل في النشاط العلمي بصورة عامة، والنشاط الفقهي بصورة خاصة، إلى استخدام العقل بالدرجة الأولى، وإلى العوامل التالية بالدرجة الثانية:

١ ـ ظهور كبار المجتهدين وحريتهم في استخدام العقل وممارسة الاجتهاد.

٢ ـ كثرة الوقائع بعد أن اتسعت رقعة الدولة الإسلامية وأصبحت مترامية الأطراف تضم شعوباً وقبائل مختلفة في عاداتهم وحضاراتهم. . . وهذه الوقائع كانت بحاجة إلى معرفة أحكامها في وقت لا تشملها النصوص.

٣ ـ عناية الخلفاء العباسيين ـ بخلاف الأمويين ـ بالفقه والفقهاء، ومن مظاهر هذه العناية إخضاع الشؤون الإدارية والاقتصادية لأحكام الفقه الإسلامي إلى حد بعيد.

٤ ـ تأثر فقهاء الشريعة بالعلوم العقلية التي تمّت ترجمتها إلى العربية، كالمنطق والفلسفة، فاستخدموا القواعد النقلية إلى جانب القواعد العقلية، وساعد ذلك على تطوير واستحداث القواعد الأصولية.

٥ ـ تأثّر الفقهاء بثقافات وحضارات وعادات الأمم والشعوب التي اعتنقت الإسلام وانصهرت بعد ذلك جميع الفروق العرضية في بوتقة الإسلام وأصبحت الأمة وحدة واحدة.

٦ ـ ازدياد المناقشات الحرة والمناظرات العقلية وعقد الندوات العلمية لتبادل وجهات النظر في تفسير النصوص وتحليلها وتعليلها، ثم الاستنتاج منها، فآل كل ذلك إلى توسيع دائرة الحركة العقلية الاجتهادية، وبالتالي تكوين آراء فقهية لها وزنها وقيمتها.

سابعاً: العقل ومدرسة الرأي في الكوفة

منذ عصر الصحابة ظهرت نزعتان للفقهاء: نزعة تقف عند حدود النصوص وتتمسك بحرفيتها ولا تلجأ إلى استخدام العقل والاجتهاد بالرأي إلا في حالات الضرورة القصوى. وظهرت في مقابلها نزعة أخرى لبعض فقهاء الصحابة، وفي مقدمتهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود. فرأت هذه الفرقة أن أحكام الله معلّلة بعلل وشرعت لغايات، فهي تتوسع بتوسع تلك العلل والغايات فينطبق الحكم على كل واقعة تتحقّق فيها علّتها على أساس قاعدة «الحكم يدور مع علتها وجوداً وعدماً». ثم انتقلت هاتان النزعتان إلى فقهاء التابعين ومن أتى بعدهم، وبالتالي إلى تكوين مدرستين: مدرسة الحديث في المدينة المنوّرة في الحجاز، ومدرسة الرأي في الكوفة في العراق. فطابع مدرسة الحديث هو التمسك بالنصوص والتقيد بحرفيتها والاعتماد على الأحاديث وآثار الصحابة وسوابقهم القضائية.

وبعكس ذلك، كان طابع مدرسة الرأي إمعان النظر واستخدام العقل في مقاصد الشريعة، وفي الأسس التي تبنى عليها الأحكام، لأن النصوص الشرعية تتسم بطابع من المرونة والمطاطية بإمكان العقل أن يمتد بها إلى كل قضية لم يرد بشأنها نص خاص، وأن يوسع معانيها في ضوء مقاصد الشريعة. وكأنموذج لتفاوت النزعتين في قول الرسولﷺ: «في كل أربعين شاة شاة» ترى مدرسة الرأي: ان المراد شاة أو قيمتها، أو

ما يعادلها من أيّ بديل آخر، لأن الغاية من تشريع الزكاة سد حاجة الفقير، وقد يكون بديل الشاة أصلح للفقير. في حين ذهبت مدرسة الحديث إلى التقيد بحرفية النص، وترى أن المراد ذات الشاة، فلا يجوز العدول إلى بديلها.

أسباب نشأة مدرسة الرأي في الكوفة في العراق

الأسباب كثيرة ويمكن ارجاعها إلى الثلاثة الآتية:

السبب الأول، طبيعة بيئة العراق وقد كانت بيئة حضارية متقدمة بالنسبة إلى بيئة الحجاز، حيث كانت مهد الحضارات القديمة والحديثة وملتقى الشعوب والأقوام والأمم المختلفة في حضاراتها وعاداتها وتقاليدها، وبالتالي كانت الوقائع التي تحدث في العراق تختلف كثيراً عما كانت واقعة في عصر الرسالة والخلافة الراشدة، ولم يرد بشأنها نصوص خاصة، فاضطر فقهاء العراق إلى استخدام العقل واجتهاد الرأي للوصول إلى أحكامها وحلولها.

السبب الثاني، أزمة الثقة بالأحاديث التي تنسب إلى الرسولﷺ حيث ظهرت في العراق ظاهرة اختلاق الأحاديث باسم الرسول، فتشدد الفقهاء، ووضعوا شروطاً للعمل بها. وكثيراً ما كانوا يتركون حديثاً يشكون في صحته، ويجتهدون بالرأي للوصول إلى حكم القضية المعنية بالحكم.

السبب الثالث، تأثر مدرسة الرأي بنزعة مؤسسها الصحابيّ الجريء الجليل عبد الله بن مسعود الذي تأثر بنزعة أستاذه عمر بن الخطاب. وقد انتقلت هذه النزعة الاجتهادية العقلية إلى تلاميذ ابن مسعود، مثل علقمة والقاضي شريح، ومنهم انتقلت إلى ابراهيم النخعي، ومنه إلى حماد ـ أستاذ أبي حنيفة ـ الذي أفرغ تلك النزعة في صدر أبي حنيفة، الذي آلت إليه زعامة مدرسة الرأي، فصاغها مذهباً برز في العالم الإسلامي بطابع مستقل واتجاه متميز.

يقول دوكي، وهو من كبار الفقهاء الفرنسيين القانونيين: هناك آراء ونظريات قانونية نعتبرها من بنات أفكارنا، في حين أنها قد سبق إليها أبو حنيفة قبل ثلاثة عشر قرناً.

ثامناً: المعتزلة ودور العقل في اكتشاف الأحكام

ظهرت نزعة المعتزلة كرد الفعل لفكرة الجبر والإرجاء التي كانت من الركائز الفكرية التي اعتمدت عليها الدولة الأموية لتغطية وتبرير سياستها التي خرجت عن نمط سياسة الخلفاء الراشدين بحجة أن ذلك من باب القضاء والقدر.

ونادت فكرة المعتزلة بمبدأ تحميل الإنسان مسؤولية تصرفاته كافة ما دام مزوداً بطاقة عقلية تميّز له بين الحسن والقبيح، وبين النفع والضرر، وبين الصحة والخطأ... وبنى

المعتزلة فلسفتهم على أساس دور العقل في حياة الإنسان. وقد وثق أنصار هذه الفلسفة بحكم العقل على أساس التحسين والتقبيح العقليين دونما حاجة إلى النصوص والمأثورات.

ومن **مبادئ المعتزلة**: ان من المستحيل أن يأتي الشرع بما يحيله العقل أو يبطله، وأن ما يأتي به الرسل لا يكون إلا تفصيلاً لما تقررت جملته في العقل.

ومن هنا ظهر الخلاف بينهم وبين غيرهم من فلاسفة المسلمين. غير أن هذا الخلاف لدى الباحثين أخذ شكلاً مشوّهاً، وصورة غير واقعية للأسباب التالية:

- لم يحاول أكثرهم تحديد محل الخلاف، مما أدى بهم إلى استنتاج نتائج بعيدة عن المنطق والحقيقة.

- لم يبيّنوا أساس الخلاف، ومدى دور الحسن والقبح في تثبيت أحكام تصرفات الإنسان.

- لم يحظوا بالدقة في تفسير كلام المعتزلة وقولهم بحاكمية العقل، مما أدى بهم إلى توجيه النقد اللاذع إلى هذه الجماعة من فلاسفة المسلمين الذين تميّزوا بالعقل الناضج وبإعطاء المركز الملائم لدور العقل في الحياة وفق ما جاء في القرآن الكريم.

ولكل ذلك، فإنه من المستحسن تحديد محل الخلاف، ثم بيان أساسه، ثم تفسير مراد المعتزلة.

١ ـ تحديد محل الخلاف

أ ـ لا خلاف في أن الحاكم (الشارع) للأحكام الشرعية وموجدها هو الله، وأن دور العقل ـ عند من يقول به ـ يقتصر على الاكتشاف من دون الايجاد.

ب ـ لا خلاف في أن لكل تصرف أو واقعة حكماً لله، فإن أصابه المجتهد فهو مصيب، وإلا فهو مخطئ.

ج ـ لا خلاف في أن استيعاب الأحكام بصورة تفصيلية إنما يكون عن طريق الشرع، وإن إدراك العقل لها قبل الشرع إنما هو بصورة إجمالية.

د ـ لا خلاف في أن أحكام العبادات والمغيبات لا يدركها العقل قبل الشرع.

هـ ـ لا خلاف في أن الإيمان بالله واجب عقلي قبل أن يكون واجباً شرعياً.

و ـ لا خلاف في أن كل ما أمر به الله فهو حسن، وإن ما نهى عنه فهو قبيح.

٢ ـ أساس الخلاف

أساس الخلاف: التحسين والتقبيح لتصرفات الإنسان، هل شرعيان أو عقليان؟

أ ـ لا خلاف في أن الحسن، بمعنى ملاءمة الطبع، والقبح، بمعنى منافرة الطبع،

عقليان، فما يميل إليه طبع الإنسان بطريقة مشروعة، فهو حسن، وما يتنفر عنه طبع الإنسان فهو قبيح.

ب ـ لا خلاف في أن الحسن، بمعنى صفة كمال الإنسان، والقبح، بمعنى صفة نقص الإنسان، عقليان، وإنما الخلاف في الحسن، بمعنى ما يوجب مدح فاعله عاجلاً وثوابه آجلاً، والقبح بمعنى ما يستحق به فاعله اللوم عاجلاً والعقاب آجلاً، على ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول، وهو ما تبنّاه **الأشاعرة** من فلاسفة المسلمين: ان الحسن والقبح بالمعنى الأخير شرعيان. فحسن الأفعال وقبحها اللذان يرتبان مسؤولية الإنسان عن فعلها أو تركها قبل الشرع لا يدركهما العقل، بل هما شرعيان. فالحسن ما حسّنه الشرع، والقبيح ما قبّحه الشرع. فلا مسؤولية للإنسان إلا عمّا بُلّغَ به بالنص. فلا جريمة ولا عقوبة إلا بنص لسببين: **أحدهما**، أن عقل الإنسان مهما بلغ درجة الكمال والنضج يكون مدار إدراكه محدوداً ومجال نظره قاصراً. **والثاني**، نص القرآن في آيات عدة على أن **لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص**، منها قوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾[٢١] و﴿**وما كان ربك مُهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولاً يتلو عليهم آياتنا**﴾[٢٢].

الاتجاه الثاني، وهو ما تزعمه **المعتزلة** مفاده أن الحسن والقبح بالمعنى الذي يرتب مسؤولية الإنسان عن تصرفاته عقليان، قبل أن يكونا شرعيين، فهما موجودان قبل الشرع. فالعقل يقضي بأن كل تصرف في فعله منفعة وفي تركه مضرة حسن عقلاً، وواجب على الإنسان أن يقوم به، وتركه يشكل جريمة سلبية. وكل تصرف يكون في فعله ضرر، وفي تركه منفعة، قبيح عقلاً ومحرّم على الإنسان ان يتجنّب عنه، وان لم يكن هناك شرع أو قانون.

وقالوا: إن المراد بالرسول في قوله تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾ هو العقل، فرسول كل إنسان عقله، فالعاقل مسؤول عن تصرفاته في ضوء حسنها وقبحها.

الاتجاه الثالث، وهو ما أخذ به **الماتريدية** من الحنفية، يتفق مع المعتزلة في أن العقل يدرك حسن التصرفات وقبحها بحيث يأتي الشرع مطابقاً لهذا الادراك، فيأمر بما أدرك العقل حسنه، وينهي عما أدرك العقل قبحه، ولكن كل ذلك لا يرتب مسؤولية الإنسان قبل الشرع على تصرفاته. وبهذا يتفقون مع الأشاعرة في أن الإنسان غير مسؤول عن تصرفاته ما لم يبلغ بالشرع.

---

(٢١) المصدر نفسه، «سورة الاسراء،» الآية ١٥.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٥٩.

تاسعاً: تفسير قول المعتزلة بحاكمية العقل

حكّمت المعتزلة العقل، أي جعلته حاكماً كاشفاً للأحكام الشرعية الإلهية، لا مُوْجِداً لها، لأن موجدها هو الله، قال تعالى: ﴿**إن الحكم إلا لله**﴾[٢٣]. ولكل تصرف من تصرفات الإنسان، ولكل واقعة يواجهها الإنسان حكم معين، فإن كشفه المجتهد فهو مصيب وإلا فهو مخطئ، بغض النظر عن مركزه الديني ومنزلته العلمية. والدليل على ذلك هو القرآن والسنّة والإجماع وأقوال الصحابة والمعقول:

١ ـ **القرآن**: قال سبحانه وتعالى: ﴿**وداود وسليمانَ إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت**[٢٤] **فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين. ففهمناها سليمان**﴾[٢٥]. وجه الاستدلال بهذه الآية هو أنه لو لم يكن الحكم واحداً لما قال ﴿**ففهمناها سليمان**﴾.

٢ ـ **السنة النبوية**: قال الرسول ﷺ: ﴿**إذا حكم الحاكم**[٢٦] **فاجتهد ثم أخطأ فله أجران وإذا حكم واجتهد ثم أخطأ فله أجران**﴾[٢٧] أي، إذا أراد المجتهد أن يحكم واجتهد فأصاب الحكم الواقعي للقضية، فهو مصيب وله أجران، أجر على إصابته وأجر على جهده، وإلا فمخطئ وله أجر واحد على بذل جهده وحسن نيته.

٣ ـ **الإجماع**: أجمع العلماء على أن تكليف الإنسان باستخدام مبدأ الشورى في القضايا المهمة إنما هو لتقليل فرصة الخطأ بسبب تبادل الآراء ووجهات النظر ومناقشة الموضوع.

٤ ـ **أقوال الصحابة**: سئل أبو بكر الصديق (رض) عن معنى الكلالة في قوله تعالى: ﴿**وإن كان رجلٌ يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث**﴾[٢٨] قال: «أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمنّي ومن الشيطان». أراد خلا الوالد والولد، أي وارث ليس من الأصول والفروع فلا يرث بالأبوة والبنوّة.

٥ ـ **المعقول**: هناك آراء متناقضة في أقوال المجتهدين والعقل السليم والمنطق يقضيان بأن صحة أحد الرأيين المتناقضين تستلزم خطأ الآخر، وإلا للزم اجتماع النقيضين. وعلى سبيل المثال، يقول جمهور الفقهاء: لا يجوز الزواج إلا بحضور شاهدين.

---

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ٥٧.

(٢٤) نفشت الغنم أو الابل أي رعت ليلاً بلا راع.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآيتان ٧٨ ـ ٧٩.

(٢٦) أي إذا أراد أن يحكم.

(٢٧) الحديث متفق عليه. انظر: ابن حجر العسقلاني، **سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، ج ٤، ص ١٥٥.

(٢٨) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١٢.

ويقول بعضهم يجوز الزواج من دون الشهود. فتعبيرا «ألا يجوز» و«يجوز» متناقضان، أحدهما صحيح والآخر خطأ.

ومنهم من يقول أولاد البنات يحجبون الأخوة والأخوات للمتوفر، ومنهم من يقول لا يحجبونهم، فجملتا «يحجبون» و«لا يحجبون» متناقضتان، إحداهما صحيحة والأخرى خطأ، ما دام المصدر واحداً، وهو القرآن الكريم، وما دام حكم الله واحداً في كل قضية.

عاشراً: تقويم رأي المعتزلة

المعتزلة، وإن بالغوا في بعض آرائهم ونظرياتهم، إلا أنهم على الصواب في خصوص فكرة إدراك العقل لأحكام تصرفات الإنسان التي يدرك حسنها وقبحها.

والدليل على صحة قولهم في هذا الموضوع هو أن من تتبع قوانين بلاد العالم من الدول الإسلامية وغير الإسلامية يجد ـ من دون مبالغة ـ أن أكثر من ٥٠ بالمئة من هذه القوانين لا تتعارض مع القرآن الكريم.

وهذه الحقيقة ثبتت لي بصورة قطعية بعد ممارسة الدراسة والتدريس للشريعة الإسلامية منذ ٥٠ سنة، وللقوانين الوضعية منذ ٣٥ سنة. ولا يتصور أن يقال إن هذه النسبة المطابقة للقرآن مأخوذة من القرآن، وإنما مصدرها هو العقل.

وتعتبر المعتزلة بحق في مصاف الذين أدركوا بصورة صحيحة منزلة العقل، وفهموا الصلة الوثيقة بين الحياة وبين رسالة محمدﷺ، ووعوا ما أعطاه القرآن للعقل من الأهمية في تنظيم الحياة وتطويرها.

الفصل الثالث

العقل والقرآن

حميمان فـرّق بينهما الجهل

أحمد عبيد الكبيسي(*)

من أول نظرة، وفي أول لقاء وقع بين العقل والقرآن إعجاب متبادل، سرعان ما أثمر تفاعلاً حياً وحيوياً دام ما يقرب من أربعة قرون من عصور الإسلام، حيث كان هذا التفاعل العظيم ضرورة حتمية لحياة كل منهما.

ثم حدث لهما ما يحدث عادة لكل محبين سعى الوشاة بينهما بالقطيعة، فتسلل الفتور إلى العلاقة بينهما، كما تتسلل الشيخوخة إلى عروق الشباب، حتى بلغ الأمر إلى القطيعة المفتعلة ففرق الدهر بينهما، فافترقا وكل منهما يهفو إلى لقاء جديد، **فالكلام يدور على علاقة العقل بالقرآن عبر مراحل خمسة، هي: مرحلة الإعجاب، ثم مرحلة التفاعل، ثم التطبيق، ثم الازدهار، ثم الفتور فالقطيعة، ثم إرهاصات العودة.**

أولاً: مرحلة الإعجاب المتبادل بين العقل والقرآن

من أول لقاء، ومن أول نظرة تغزل القرآن بالعقل، فقال في سورة الأنعام: **﴿أوَمن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها﴾**[1].

فالعقل نور يهدي، وصاحبه حيّ مهتدي، ومن دونه فالإنسان جثة في ظلام.

(*) أستاذ في كلية القانون، جامعة بغداد.

(1) **القرآن الكريم،** «سورة الأنعام،» الآية ١٢٢.

فهتف العقل، رداً على هذا الغزل الإلهي بقوله تعالى: **﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾**[٢]. والتدبر نشاط عقلي رفيع لا يملكه إلا العلماء الكبار. لذا قرر العقل أن تأويل هذا القرآن العظيم لا يعلمه إلا الله والراسخون في العلم، فكان هذا العقل الطريق السوي الذي يسير عليه القرآن الكريم إلى غايته، ومن دونه فلا يصل أحد من هذا القرآن إلى غاية يتوخاها عالم، ومفكر من الراسخين في العلم.

وما أحسن ما افتتح به أبو الحسن الماوردي كتابه القيم **أدب الدنيا والدين** حين قال في أول المقدمة: «إعلم أن لكلّ شيء أساً، ولكلّ أدب ينبوعاً، وأس الفضائل وينبوع الآداب هو «العقل» الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً، وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألّف به بين خلقه مع اختلاف هممهم ومآربهم وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل ما تعبدهم به قسمين: قسماً وجب «بالعقل» فأكده الشرع، وقسماً جاز «في العقل» فأوجبه الشرع... فكان «العقل» عماداً لهما».

فماذا في القرآن الكريم عن العقل؟

١ ـ العقل في القرآن الكريم

يقول العقّاد: من مزايا القرآن الكثيرة مزية واضحة يقل فيها الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين، لأنها تثبت من تلاوة الآيات ثبوتاً تؤيّده أرقام الحسابات ودلالات اللفظ اليسير، قبل الرجوع في تأييدها إلى المناقشات والمذاهب التي قد تختلف فيها الآراء.

وتلك المزية هي التنويه بالعقل والتعويل عليه في أمر العقيدة وأمر التبعة والتكليف.

ففي كتب الأديان الكبرى إشارات صريحة أو مضمونة إلى العقل أو التمييز، ولكنها تأتي عَرَضاً غير مقصودة، وقد يلمح فيها القارئ بعض الأحايين شيئاً من الزراية بالعقل أو التحذير منه، لأنه مزلّة العقائد وباب من أبواب الدعوة والإنكار.

ولكن القرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم والتنبيه إلى وجوب العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه[٣].

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٨٢.

(٣) عباس محمود العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد الاسلامية**، ٥ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٠ ـ ١٩٧١)، ج ٥، ص ٨٢٩.

فالعقل في القرآن الكريم، دليل يهدي من ضلال، ومصدر يهتدى به إلى الحق، وحكم يحتكم إليه عند الخصومة، ومشعل يسير العاقل بنوره إذا خيم الظلام كما قال تعالى: ﴿**أوَمن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها**﴾. فبهذه الآية من سورة الأنعام أوجز القرآن الكريم قضية العقل المبدئية إيجازاً عظيماً قبل أن يتناول هذا الكتاب العزيز تقسيم العقل إلى مراتبه، وتوظيف كل مرتبة منه لما يليق بها من نشاط ذهني مثمر.

فالعاقل حيّ، والأحمق الجاهل ميت. لأن الحياة المعنوية تقوم أصلاً على العقل، كما أن الحياة العضوية تقوم على النفس أو الروح. وعلى هذا فإن النفس هي التي تتنفس بها وتعيش بين الأحياء. وأن العقل هو الذي تعيش به وتمشي بين العقلاء حيثما أردت أن تمشي بين العقلاء، ولا حياة إلا للعقلاء. فما سخر الله كل ما في الكون إلا للعقلاء.

ولهؤلاء العقلاء جاءت الرسل والأنبياء وأنزل الله لهم الكتب السماوية كما قال تعالى: ﴿**إن هو إلا ذكرٌ وقرآن مبين. لينذر من كان حياً ويحق القول على الكافرين**﴾[٤]. فالحيّ هو العاقل، ولهذا سمى الله العلم المستفاد من العقل روحاً، فقال الله: ﴿**وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا**﴾[٥] لأن فيه حياة العقل: ﴿**يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم**﴾[٦].

٢ ـ الخطاب القرآني للعقل

إن الخطاب القرآني للعقل لا يأتي بمعنى واحد من معانيه التي يشرحها النفسانيون من أصحاب العلوم المدنية، بل هو يشمل وظائف الإنسان العقلية على اختلاف أعمالها وخصائصها. وهو يتعمد التفرقة بين هذه الوظائف والخصائص في مواطن الخطاب ومناسباته ليعم كل ما يتسع له الذهن الإنساني من خاصية أو وظيفة. فالقرآن الكريم يخاطب العقل الغريزي المميز المقابل للجنون والذي هو مناط التكليف، كما يخاطب العقل المكتسب المقابل للجهل وعدم الفهم والذي هو مناط التكريم.

فالعقل الغريزي هو ما كان مبتدأ في النفوس كالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قدم، وأن من المحال اجتماع الضدين، وأن الواحد أقل من الاثنين. وهذا النوع من العلم لا ينبغي أن ينتفي عن العاقل مع سلامة عقله، فإذا صار عالماً بالمدركات الضرورية فهو عاقل عقلاً غريزياً يناط به التكليف الشرعي. وهذا هو العقل الوازع، ومن هنا كان اشتقاقه من مادة «عقل».

---

(٤) **القرآن الكريم**، «سورة يس،» الآيتان ٦٩ ـ ٧٠.

(٥) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٥٢.

(٦) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ٢٤.

ومن خطاب القرآن الكريم لهذا العقل الغريزي الوازع قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿**ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون**﴾[٧]، وقوله في سورة البقرة: ﴿**أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون**﴾[٨]، وقوله في سورة المائدة: ﴿**وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً ذلك بأنهم قوم لا يعقلون**﴾[٩]. هذا هو العقل الغريزي الذي عناه رسول الله ﷺ بقوله: «**ما خلق الله عز وجل خلقاً أكرم عليه من العقل**». **أما العقل المكتسب**: فهو نتيجة العقل الغريزي الموصلة إلى نهاية المعرفة وصحة السياسة وإصابة الفكرة. وليس لذلك حد ينتهي إليه، لأنه ينمو إن استعمل، وينقص إن أهمل. ونماؤه يكون بكثرة الاستعمال إذا لم يعارضه مانع من هوى، ولا صاذ من شهوة، ولا قامع من خوف. وهو مناط التكريم المتفاوت بتفاوت نسبة الاكتساب. وهو الذي عناه رسول الله ﷺ بقوله لأبي الدرداء: «**إزدد عقلاً تزدد من الله قرباً**».

والخطاب القرآني يتدرج مع هذا العقل المكتسب تدرجاً علمياً وعملياً على حد سواء... فقال تعالى: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾[١٠].

وهو يضع هذا العقل المكتسب ـ على اختلاف درجاته ـ تحت عنوان عام هو «اللب» ويطلق على المتميزين به عنوان «**أولو الألباب**»، وبذلك يتبين أن اللب الذي يخاطبه القرآن الكريم هو عقل مكتسب وظيفته عقلية تحيط بالعقل المدرك، والعقل الحكيم، والعقل الرشيد. وهي عقول تتلقى الحكمة وتتسلح بالذكر، وتتعظ بالذكرى، وخطابه خطاب لأناس عقلاء جداً لهم نصيب وافر من الفهم والوعي أوفر بكثير من نصيب العقل الوازع الذي يكفّ صاحبه عن السوء ولا يرتقي إلى منزلة الرسوخ في العلم والتمييز بين الطيب والخبيث، والتمييز بين الحسن والأحسن في القول.

(١) فأولو الألباب هم الراسخون في العلم، كما وصفهم القرآن الكريم في سورة آل عمران: ﴿**والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب**﴾[١١].

(٢) وهم أهل التمييز الواعي بين الحق المضطهد والباطل الغالب بمعناهما الواسع، كما قال تعالى في سورة المائدة: ﴿**قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون**﴾[١٢].

---

(٧) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥١.

(٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٤٤.

(٩) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥٨.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة المجادلة،» الآية ١١.

(١١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٧.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١٠٠.

(٣) وهم خبراء التصريف في سوق الكلمة والفكرة، كما قال تعالى في سورة الزمر: **﴿الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾**[١٣].

(٤) وهم أهل الحكمة معلمو الناس ومصححو الخطأ ومصلحو الفساد، كما قال تعالى في سورة البقرة: **﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذكّر إلا أولو الألباب﴾**[١٤].

(٥) وهم الذين يترقّون من فضيلة إلى فضيلة أعلى، كما أمر الله بذلك في سورة البقرة: **﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب﴾**[١٥].

(٦) وهم أهل العدل: **﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾**[١٦].

(٧) وأخيراً، هم الذين يحيلون تجارب الأمم الأخرى إلى حقائق مستفاد منها لأمتهم، كما قال تعالى في سورة يوسف: **﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾**[١٧]. هؤلاء أولو الألباب هم الطبقة العليا في الجنة: «أكثر أهل الجنة البلة وعليون لأولي الألباب».

وقد كرّم الله أولي الألباب هؤلاء تكريماً لا نظير له في تكريم الله لعباده الصالحين، حيث منحهم الله سبحانه وتعالى كل أهليهم، ووهبهم لهم يوم القيامة. فصاحب اللب هذا يجمع له كل أهله ليكونوا في درجته الرفيعة في الجنة وإن لم يعملوا بعمله ما داموا صالحين لدخول الجنة بالتوحيد، فقال تعالى في سورة الرعد: **﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولو الألباب﴾**[١٨]، ثم ذكر الله بعض سماتهم وخصائصهم حتى قال فيهم: **﴿أولئك لهم عقبى الدار. جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب. سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار﴾**[١٩].

ثم يعود القرآن الكريم ليبين لنا أنماطاً متعددة من أولي الألباب. فمنهم المدركون، ومنهم الحكماء، ومنهم الراشدون.

فالعقل المدرك هو الذي يناط به الفهم والتصور والوعي، فهو عقل مفكر، ومتذكر

(١٣) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ١٨.
(١٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٩.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٧.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٧٩.
(١٧) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ١١١.
(١٨) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١٩.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآيات ٢٢ ـ ٢٤.

ومتدبر، ومبصر ومتبصّر، ومعتبر إلى ما هناك من سائر الملكات الذهنية التي تتفق أحياناً في المدلول، ولكنها لا تستفاد من كلمة واحدة تغني عن سائر الكلمات الأخرى. ففي سورة آل عمران: ﴿**إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب. الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض**﴾[٢٠]، وفي سورة ص: ﴿**كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب**﴾[٢١]. وفي سورة البقرة: ﴿**ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون**﴾[٢٢]، وفي سورة البقرة: ﴿**ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون**﴾[٢٣]، وفي سورة العنكبوت: ﴿**وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون**﴾[٢٤].

وأما العقل الحكيم من جملة الألباب، فهو الذي يتأمل فيما يدركه ويقلبه على وجوهه، ويستخرج منه بواطنه وأسراره، ويبني عليها نتائجه وأحكامه. وهذه الخصائص في جملتها تجمعها ملكة (الحكم) وتتصل بها ملكة (الحكمة).

ثم يأتي في النهاية أعلى الألباب مكاناً ومكانة، وأعلى خصائص العقل الإنساني، وهو «الرشد»: ﴿**إنا سمعنا قرآناً عجباً. يهدي إلى الرشد فآمنّا به**﴾[٢٥]، ووظيفة العقل الرشيد فوق وظيفة العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الحكيم، لأن الرشد ابتغاء لجميع هذه الوظائف وعليها مزيد من النضج التام والتمييز بميزة الرشاد، حيث لا نقص ولا اختلال. فقد يؤتى الحكيم من نقص في الإدراك، وقد يؤتى العقل الوازع من نقص في الحكمة. ولكن العقل الرشيد ينجو به الرشاد من هذا وذاك. وقد ذكر الله سبحانه وتعالى ذلك عن إبراهيم الذي شهد الله له بسلامة التفكير حين قال عنه في سورة الصافات: ﴿**وإن من شيعته لإبراهيم. إذ جاء ربّه بقلب سليم**﴾[٢٦]. وسلامة القلب هنا تعني سلامة التفكير ونضجه. وهذا نتج من عقله الرشيد الذي ذكره الله تعالى في سورة الأنبياء بقوله: ﴿**ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين**﴾[٢٧]. ومن دلائل العقل الرشيد عند إبراهيم ما يلي:

(١) ممارسته رأس المنهج العلمي السليم الذي من دونه لا يمكن أن يتقدم العلم. وهو منهج الشك للوصول إلى اليقين. كما جاء في سورة البقرة ﴿**وإذ قال إبراهيم رب أرني**

---

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآيتان ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢١) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٩.

(٢٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٢١.

(٢٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٥١.

(٢٤) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٣.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الجن،» الآيتان ١ ـ ٢.

(٢٦) المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآيتان ٨٣ ـ ٨٤.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٥١.

كيف تحي الموتى قال أولَم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾[٢٨].

(٢) ممارسته منهج التجربة العملية (الاختبار) لمطابقة الحقيقة الموضوعية مع المقدمات والنتائج النظرية. فالعلماء الآن يضعون النتائج النظرية العلمية، ويعلمون أنها مترابطة منطقياً، ومع ذلك فإنهم يخضعونها للتجربة العملية لمطابقة النظري مع الواقع العلمي. وهذا ما فعله إبراهيم تماماً في سورة الأنعام: **﴿وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين. فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي. . . ﴾**[٢٩].

(٣) ممارسته منهج الحوار العلمي للوصول إلى الحقيقة اعتماداً على الحجة والدليل، وليس اعتماداً على القوة والبطش، كما في سورة البقرة: **﴿ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربه أن أتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت قال أنا أحي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر﴾**[٣٠].

وبذلك العقل الرشيد استحق إبراهيم أن يكون إماماً للناس، بقوله تعالى في سورة البقرة: **﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهُنّ قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين﴾**[٣١].

ومن خطاب الله سبحانه وتعالى لهذا العقل الرشيد ما يلي:

(١) في سورة الأعراف: **﴿أوَلَم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون﴾**[٣٢].

(٢) وفي سورة يونس: **﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾**[٣٣].

(٣) وفي سورة ق: **﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج﴾**[٣٤].

(٤) وفي سورة القصص: **﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾**[٣٥].

---

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٠.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآيات ٧٥ ـ ٧٨.

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٨.

(٣١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٢٤.

(٣٢) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٥.

(٣٣) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ١٠١.

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة ق،» الآية ٦.

(٣٥) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٧٢.

(٥) وفي سورة المؤمنون: ﴿أفلم يدبروا القول أم جاءهم ما لم يأت آباءهم الأولين﴾[٣٦].

(٦) وفي سورة الأنعام: ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾[٣٧].

ثم جاء دور رسول الله ﷺ ليشرح ما أوجزه القرآن الكريم في مكانة العقل، فقال: «أيها الناس تواصوا بالعقل ما أمرتم به وما نهيتم وأعلموا أن ينجدكم عند ربكم». وفي معنى العبارة الأخيرة ما رواه أنس بن مالك قال: «أثنى قوم على رجل عند النبي ﷺ حتى بالغوا، فقال رسول الله: «كيف عقل الرجل؟». فقالوا: يا رسول الله نخبرك عن اجتهاده في العبادة وأصناف الخير وتسألنا عن عقله؟ فقال: «إن الأحمق يصيب بجهله أكثر من فجور الفاجر، وإنما يرتفع العباد غداً في الدرجات الزلفى من ربهم على قدر عقولهم». ويؤيد هذا المعنى ما روي عن أبي أمامة وعائشة رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «أول ما خلق الله العقل قال له: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك اخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب»، وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «قال رسول الله ﷺ: لكل شيء دعامة، ودعامة المؤمن عقله»، فبقدر عقله تكون عبادته أما سمعتم قول الفجار في النار «لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير»، وعن البراء بن عازب قال: كثرت المسائل يوماً على رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس إن لكل شيء مطية ومطية المرء عقله، وأحسنكم دلالة ومعرفة بالحجة أفضلكم عقلاً»، وعن عائشة رضي الله عنها قال: «قلت يا رسول الله بم يتفاضل الناس في الدنيا؟ قال: «بالعقل»، قلت: وفي الآخرة؟ قال: «بالعقل»، قلت: أليس إنما يجزون بأعمالهم؟ فقال: «يا عائشة وهل عملوا إلا بقدر ما أعطاهم الله عز وجل من العقل، فبقدر ما أعطوا من العقل كانت أعمالهم، وبقدر ما عملوا يجزون».

وقد فسر قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿كل يعمل على شاكلته﴾[٣٨]، أي بحسب عقله. لذا جاءت وصية رسول الله لأبي الدرداء: «أن ازدد عقلاً تزدد من ربك قرباً» وقال: «إذا تقرب الناس بأبواب البر والأعمال الصالحة فتقرب أنت بعقلك».

ومن هنا جاءت التفرقة على لسان رسول الله ﷺ بين العلماء الذين يستخدمون عقولهم في الابتكار والاستنباط فمدحهم، وبين القرّاء الذين يستعملون ذاكرتهم لمجرد الحفظ والتلقي والتقليد، فذمهم وقال: «أكثر منافقي أمتي قراؤها» بينما قال في العلماء من الأحاديث في فضلهم الكثير. وهو وصف شامل لكل عالم بأي علم من العلوم الدنيوية أو الأخروية ما دام علماً نافعاً، كما سأشرح ذلك لاحقاً.

---

(٣٦) المصدر نفسه، «سورة المؤمنون،» الآية ٦٨.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٣.

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة الإسراء،» الآية ٨٤.

ثانياً: مرحلة التفاعل

بعد أن تقررت مكانة العقل في الإسلام تأتي مرحلة التفاعل العملي بينهما على النحو التالي:

١ ـ إعمال العقل فريضة دينية

إن خطاب القرآن الكريم للعقل على هذا النسق المتلاحق المتدرج يدل على أن إعمال هذا العقل مناط التكليف، لأنه الميزان الذي يوزن به الصواب والخطأ والحق والباطل، كما جاء في الحديث: «العقل نور يفرق بين الحق والباطل»، وبه حقق الله الغاية من خلق الإنسان حين قال: ﴿**الرحمن. خلق الإنسان. علمه البيان**﴾[٣٩]. فكان إعمال العقل فريضة الفرائض، أي لا تتحقق كل الفرائض إلا بفريضة إعمال العقل بالشكل المطلوب.

يقول العقاد: «وبهذه الآيات وما جرى مجراها تقررت ولا جرم فريضة التفكير في الإسلام، وتبين معها أن العقل الذي يخاطبه الإسلام هو العقل الذي يعصم الضمير، ويدرك الحقائق، ويميز بين الأمور، ويوازن بين الأضداد ويتبصر ويتدبر الإدكار والرواية، وأنه هو العقل الذي يقابله الجمود والعنت والضلال. وليس بالعقل الذي قصاراه من الإدراك أن يقابل الجنون. فإن الجنون يسقط التكليف في جمع الأديان والشرائع، وفي كل عرف وسنة. ولكن الجمود والعنت والضلال غير مسقطة للتكليف في الإسلام. وليس لأحد أن يعتذر بها كما يعتذر للمجنون بجنونه فإنها لا تدفع الملامة ولا تمنع المؤاخذة بالتقصير. ويندب الإسلام من يدين به إلى مرتبة من التفكير أعلى من هذه المرتبة التي تدفع عنه الملامة أو تمنع عنه المؤاخذة، فيستحب له أن يبلغه بحكمته ورشده»[٤٠].

ثم يقول أيضاً: «والذي ينبغي أن نثوب إليه مرة بعد مرة أن التنويه بالعقل على اختلاف خصائصه لم يأت في القرآن الكريم عَرَضاً، ولا تردد فيه كثيراً من قبيل التكرار المعاد، بل كان هذا التنويه بالعقل نتيجة منتظرة يستلزمها لباب الدين وجوهره، ويترقبها من هذا الدين كل من عرف كنهه وعرف كنه الإنسان في تقديره.

فالدين الإسلامي دين لا يعرف الكهانة، ولا يتوسط فيه السدنة بين المخلوق والخالق، فلا ترجمان فيه بين الله وعباده من كاهن أو صاحب قداسة أو ولي أو غيره. ودين بلا هيكل ولا كهانة، ولا وساطة لمن يتجه فيه الخطاب ـ بداهة ـ إلى غير الإنسان العاقل حراً طليقاً من كل سلطان يحول بينه وبين الفهم القويم والتفكير السليم. . . وهكذا يكون الدين الذي تتصل العبادة فيه بين الإنسان وربه بغير واسطة ولا محاباة،

---

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآيات ١ و ٣ ـ ٤.

(٤٠) العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد الاسلامية**، ج ٥، ص ٨٤١.

ويحاسب الإنسان بعمله كما يهديه إليه عقله، ويطلب فيه من العقل أن يبلغ وسعه من الحكمة والرشاد».

٢ ـ حماية العقل من المصادرة

وقد جهد القرآن الكريم في حماية العقل وهو يترقى إلى الرشاد من عوامل مصادرته التقليدية. وهي:

أ ـ سلطة الكهان ورجال الدين ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله**﴾[٤١].

ب ـ سلطة التراث الموروث ﴿**إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون**﴾[٤٢].

ج ـ سلطة النفوذ الفوقي ﴿**ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا**﴾[٤٣].

د ـ سلطة الرفقة الرديئة ﴿**الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين**﴾[٤٤].

ثم هو يوصي بالوقت نفسه بطاعة الوالدين، وطاعة أهل الذكر، وطاعة أولي الأمر، ومراعاة الصديق. وجعل العقل حكماً وحاكماً بين من تجب طاعته ومن تجب معصيته من هؤلاء وأولئك.

٣ ـ حدود العقلانية في تأويل القرآن الكريم

قال تعالى لنبيه ﷺ في سورة النحل: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نُزل إليهم ولعلهم يتفكرون**﴾[٤٥] و﴿**وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون**﴾[٤٦]، وقال له أيضاً في سورة آل عمران: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أمُ الكتاب وأُخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكَّر إلا أولو الألباب**﴾[٤٧].

١ ـ وتشير هذه الآيات إلى أن القرآن الكريم أنواع، فممّا أنزل الله من القرآن على نبيه ﷺ ما لا يوصل إلى تأويله إلا ببيان رسول الله ﷺ. وذلك أقل القرآن الكريم مما فيه أمر أو نهي، وحقوق وحدود وما أشبه ذلك من أحكام لا يدرك علمها إلا ببيان رسول

---

(٤١) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٣١.
(٤٢) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٢٣.
(٤٣) المصدر نفسه، «سورة الأحزاب،» الآية ٦٧.
(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الزخرف،» الآية ٦٧.
(٤٥) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٤٤.
(٤٦) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٦٤.
(٤٧) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٧.

الله ﷺ لأمته مما علمه جبريل عليه السلام. كما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: «ما كان رسول الله ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلا آيا تعد علمهن إياه جبريل عليه السلام»[٤٨].

وهذا وجه لا يجوز لأحد القول فيه إلا ببيان رسول الله ﷺ له بتأويله بنص منه عليه أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله.

٢ ـ وإن من القرآن الكريم ما لا يعلم تأويله إلا الله. وذلك ما فيه من الخبر عن آجال حادثة وأوقات آتية. كوقت قيام الساعة والنفخ في الصور ونزول عيسى بن مريم وأشباه ذلك **﴿يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو﴾**[٤٩].

٣ ـ وإن من القرآن الكريم ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان العربي من معاني الكلمات ومدلولات الألفاظ غير المشتركة، والموصوفات بصفاتها الخاصة من دون ما سواها، فإن ذلك مما لا يجهله أحد ممن يحسن اللسان العربي.

٤ ـ وإن من القرآن الكريم ما يعلمه العلماء الراسخون في العلم. وهذا الذي نهى أن يقول فيه الناس برأيهم من غير علم: «من قال في القرآن برأيه أو بما لا يعلم فليتبوأ مقعده من النار» متفق عليه.

وهذا المتشابه كان متشابهاً لأنه على قاعدة [تغير المحتوى وثبات النص ونسبية الفهم] وهذا النهي هو المقصود من قوله تعالى: **﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾**. وهم لا يعلمون تأويله لأنهم ليسوا من الراسخين في العلم. في حين أن هذا من شأن الراسخين في العلم وحدهم. وهم مجموعة من كبار الفلاسفة، وعلماء الطبيعة، وعلماء الجينات وأصل الكون وعلماء الفضاء ونحوهم من أطباء ومهندسين وعلماء فلك وصناع أسلحة. ولا حاجة لنا هنا بحضور الفقهاء. لأنهم معنيون بالآيات المحكمات فقط من حلال وحرام وأمر ونهي وأخلاق وسلوك.

أما الراسخون في العلم فإنهم يجمعون على تأويل القرآن تأويلاً متدرجاً مرحلياً بحسب أرضيتهم المعرفية ويستنتجون النظريات الفلسفية والعلمية، ويتقدم التأويل والعلم في كل عصر حتى قيام الساعة، من حيث إن القرآن الكريم ثابت النص متغير المعنى: **﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾**[٥٠] وعندذلك يتم تأويل

---

(٤٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١، ص ٢٩.

(٤٩) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٨٧.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة فصلت،» الآية ٥٣.

المتشابه من آيات القرآن الكريم التي تتعلق بهذا الكون وهذه الحياة إلى أن تصبح هذه الآيات: ﴿**بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون**﴾(٥١).

فالراسخون في العلم مجتمعين لا فرادى، وكل بحسب اختصاصه يؤلون القرآن بالشكل التالي(٥٢):

الحالة الأولى: تحويل بعض الآيات إلى بصائر حية (أي مطابقة مباشرة مع الحقيقة الموضوعية). وهو التأويل الحسي، وهو أقوى أنواع التأويل. ولهذه الحالة قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿**لكل نبأ مستقر وسوف تعلمون**﴾(٥٣).

الحالة الثانية: استنتاج واستقراء لنظريات فلسفية وعلمية بالتأويل، وذلك بحسب أرضيتهم المعرفية المتوفرة. ولهؤلاء يقول تعالى في سورة فصلت: ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾.

وهنا يشكل ذكر آية آل عمران قيداً على نشاط العقل عند الراسخين في العلم وهو كونهم من المؤمنين ضرورة. لأنهم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، فلا بد لاستقامة تأويل القرآن من قبل الراسخين في العلم مع كونهم مؤمنين، وإلا شطح بهم العقل بعيداً. لأن العقل طاقة كأي طاقة لا بد لها من وعاء يحكم انطلاقاتها وإلا جنحت إلى التدمير والتهشيم، وهو ضرر لا يقل عن تعطيل الطاقة كلية. وانعدام صفة الإيمان من قبل الراسخين في العلم يؤدي ضرورة إلى دخولهم في قوله تعالى: ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض**﴾(٥٤). وهذه حالة مرفوضة تماماً، لأن الآيات في القرآن جاءت أصلاً لحساب قضية الإيمان نفسه، وهكذا ترى ما أسبغ الله على العلم والعلماء من تكريم وفضل يدخل فيه كل علم وكل عالم في أي حقل من حقول العلم والمعرفة من دون استثناء إلا ما كان ضاراً وفاسداً وقبيحاً.

٤ ـ عقلانية اليوم تراث الغد

بما أن القرآن الكريم يحوي الحقيقة المطلقة والفهم النسبي في آن واحد. وبما أن القرآن الكريم هو خطاب لكل البشرية إلى يوم القيامة. فهذا يعني أننا مخاطبون به خطاباً مباشراً بالقدر نفسه الذي خوطب به العصر النبوي والراشدي والأموي والعباسي. وبالقدر نفسه الذي سيخاطب به الذين سيأتون بعدنا إلى يوم القيامة. وهذا يعني أن تأويله من قبل العصور السابقة كالقرن الهجري الأول وما بعده إنما كان تفاعلاً أولياً مع

---

(٥١) المصدر نفسه، «سورة الجاثية،» الآية ٢٠.

(٥٢) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص١٩٢.

(٥٣) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ٦٧.

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٨٥.

هذا القرآن بحسب أرضيتهم المعرفية والحضارية، ثم صار ذلك التأويل تراثاً لمن بعدهم. وعلى من بعدهم أن يصنعوا لأنفسهم تأويلاً جديداً بحسب أرضيتهم المعرفية الجديدة ليكون هذا التأويل بعد ذلك تراثاً لمن بعدهم. ونحن الآن في القرن الخامس عشر الهجري علينا أن نفترض أن محمداً ﷺ قد مات بيننا حديثاً، وأن القرآن نزل على جيلنا نحن، فعلينا أن نضع لأنفسنا تأويلاً جديداً بحسب أرضيتنا المعرفية والحضارية ليكون هذا التأويل تراثاً لأهل القرن السادس عشر الهجري ومن بعدهم الذين عليهم أن يصنعوا لأنفسهم تأويلاً خاصاً بظروف عصرهم وتطور المعارف فيه. هكذا فقط يمكن أن نقول بكل ثقة «أن القرآن لكل زمان ومكان».

ومن دون ذلك فإننا سنبقى عالة على تراث أصبح القليل منه نافعاً حيًّا، والكثير منه تالفاً ميتاً، لأننا سنقدم للناس تأويلاً تاريخياً جعل الإسلام في القرن العشرين ديناً خارج الحياة، وبذلك جعلنا القرآن نفسه تراثاً، وليس كما أراده الله كتاباً حيًّا متفاعلاً مع الحياة في كل عصر وفي كل مكان. وهذا هو السر في أن رسول الله ﷺ لم يؤول الكثير من المتشابه منه. لأنه لو فعل ذلك لما جاز لأحد أن يقول بعده كلمة. ولكنه ﷺ ترك تأويل ذلك لكل عصر من العصور يتفاعلون مع نصه الثابت بتأويل متحرك إلى قيام الساعة. فكل ما فعله رسول الله ﷺ والصحابة في عصره هو الاحتمال الأول لتفاعل العرب مع القرآن الكريم في القرن السابع الميلادي فكانت تلك الثمرة الأولى.

وهكذا يمكن لنا أن نقدم التبرير العلمي لإصرار النبي ﷺ على تدوين الوحي وبالوقت نفسه إصراره على عدم تدوين أقواله الشخصية، لأن الله هو الحي المطلق.

ولكن هذا لم يحدث

بل جمد المفسرون في تأويل المتشابه على ما نقل عن ابن عباس وابن مسعود وأمثالهما من الصحابة الكرام رضي الله عنهم أجمعين، وما قاله عكرمة ومجاهد وابن كثير والزمخشري والطبري وأمثالهم من المفسرين رحمهم الله. وبذلك أصبح التفسير علماً منقولاً نقلاً حرفياً ومات العقل والنظرة المتدبرة الفاحصة لنصوص القرآن المتشابهة، فبقي قوله تعالى: ﴿**أفلا يتدبرون القرآن**﴾ وقوله: ﴿**ليدبروا آياته**﴾[٥٥] من دون تطبيق بالنسبة إلينا. وبقيت تأويلات السابقين في عصورهم غير مجدية لعصرنا فليس لها قيمة علمية كبيرة بالنسبة إلينا أيضاً، ولكن لها قيمة تراثية أكاديمية بحتة. في حين أن القيمة الحقيقية هي للنص القرآني الحي المتشابه، الذي يخرجه الراسخون في العلم من المعنى التراثي إلى المعنى المعاصر الحي والحيوي.

---

(٥٥) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٩.

ثالثاً: مرحلة التطبيق

قلنا: إن النصوص القرآنية تقوم على قاعدة ضرورية ومؤكدة وهي قاعدة «ثبات النص وحركة المعنى» فالنص ثابت والمعنى متغير ومتحرك إلى الامام باستمرار، لأن القرآن الكريم دستور أنزله الله سبحانه وتعالى ليكون أصلاً لعبادات الناس ومعاملاتهم وعقائدهم. فأما العبادات فرسوم مقررة توحي إلى رسول الله ﷺ فيبلغها كما هي لأصحابه والمؤمنين به، ثم يتناقلها الناس عنهم جيلاً بعد جيل لا تصح فيها الزيادة ولا النقص بل كلما كانت بحالتها الأولى أشبه كانت إلى حقيقتها أقرب.

أما المعاملات والعلاقات العامة والدولية فهي قواعد كلية تتفرع عنها جزئيات وظفت للتوفيق بين مصالح الناس وحسم النزاع الذي يقوم بينهم من أجلها، ولما كانت هذه المصالح تتغير وتتنوع على حسب الحاجات، ووجوه النزاع تتباين إلى غير حد تقف عنده، بل ولما كانت وسائل التوفيق بين مصالح الناس ووجوه حسم منازعاتهم من الأمور التي تترقى إلى ما لا نهاية، فلا يعقل أحد أن توجد رسوم قانونية مقررة تصلح لكل زمان ومكان، ولكل أمة في كل حال من الأحوال. وهذه حقيقة تفرض على العلماء حالة راقية من العقلانية المنفتحة تقوم على قاعدة «ثبات النص وحركة المعنى» وهذا هو دور الفقيه المجتهد بالتحديد.

أما الآيات المتشابهات التي تتعلق ببراهين التوحيد من خلق السموات والأرض والليل والنهار والأمطار والأنهار، والنفس والروح، والقلب والسمع والبصر، فإنها منوطة أصلاً بتقدم الفهم تبعاً لتقدم المعرفة عند العلماء الراسخين في العلم. وهي أوضح مثال لقاعدة «ثبات النص وحركة المعنى» والراسخون في العلم هم وجوه العلماء في كل علم من علوم الطب والفلك والجيولوجيا والزراعة والصناعة وعلماء النفس والاجتماع والفيزياء والكيمياء وغيرهم.

خلاصة الأمر: فإن النص القرآني ـ في ما سوى العبادات ـ ثابت اللفظ، متحرك المعنى بحسب الحاجة المشروعة التي يقررها العقل المعد للاستنباط. وهذا أمر قرره القرآن الكريم بوضوح تام فقال تعالى في سورة النساء: ﴿**ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾[٥٦] وهم العلماء العقلانيون. والاستنباط هو الاستخراج. يقال: استنبط الفقيه إذا استخرج الفقه الباطن من النص باجتهاده وعقله وفهمه.

قال الإمام الرازي في تفسير هذه الآية: «هذه الآية دالة على أمور، أحدها: ان من أحكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط. وثانيها: ان الاستنباط حجة. وثالثها: ان العامي يجب عليه تقليد العلماء في أحكام الحوادث. ورابعها: ان النبي ﷺ كان مكلفاً باستنباط الأحكام لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولي الأمر من العلماء

---

(٥٦) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٨٣.

الراسخين في العلم، فالرسول والعلماء الراسخون في العلم مكلفون بالاستنباط أي بفهم النصوص فهماً عقلانياً متطوراً ومتحركاً كلما أمكن ذلك. فإن لم يمكنهم ذلك تركوه لمن بعدهم»[٥٧].

ونسوق هنا بعض الأمثلة القليلة على هذا الاتجاه العقلاني في فهم النصوص الثابتة؛ قال تعالى في سورة المائدة: ﴿**يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه**﴾[٥٨] ومعنى النص في الظاهر: إن الصيد بالجوارح والكلاب المعلمة على الصيد جائز، بشرط أن تمسك الفريسة ولا تأكل منها شيئاً، فإذا أكلَت من الفريسة شيئاً فلا تؤكل الفريسة حينئذ.

وكان لعدي بن حاتم كلب صيد فسأل رسول الله ﷺ عن كلبه المعلم على الصيد وقد أكل من الفريسة، فأجابه رسول الله ﷺ في الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه: «وإذا أكل فلا تأكل فإنما أمسك على نفسه» فنهاه رسول الله عن الأكل من هذه الفريسة. فسار رسول الله ﷺ في هذه الفتوى على ظاهر النص القرآني. ثم جاء رجل آخر هو أبو ثعلبة الخشني وكان قد أرسل كلبه المعلم فأكل من الصيد فقال له رسول الله ﷺ في الحديث الذي أخرجه أبو داود في سننه «كل وإن أكل منه»؛ قال القرطبي في تفسيره معقباً: «إن عدي كان موسعاً عليه غنياً فأفتاه النبي ﷺ بالكف. وأبا ثعلبة كان محتاجاً فأفتاه بالجواز»[٥٩].

وهكذا وقف رسول الله ﷺ من النص القرآني موقفاً عقلانياً ففرّق في تفسير النص بين أن يكون صاحب الصيد غنياً وبين أن يكون فقيراً محتاجاً. هذا مثال واحد بين أمثلة كثيرة لموقف رسول الله ﷺ من تفسير النص القرآني تفسيراً عقلانياً متحركاً.

وهذا ما فعله أولو الأمر من أصحاب رسول الله ﷺ في عصر الخلافة الراشدة فقد أجمع أولو الأمر من الساسة والعلماء في هذا العصر على عدم تطبيق حد السرقة عام الرمادة، لأنهم وقفوا من النص القرآني موقفاً عقلانياً، وهو قوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾[٦٠]، وأجمعوا على إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة. لأنهم فهموا النص القرآني فهماً عقلانياً. وهو قوله تعالى: ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم**﴾[٦١]، وأجمعوا في زمن عمر بن الخطاب على مضاعفة عقوبة شارب الخمر إلى ثمانين جلدة وقد كانت على عهد رسول الله ﷺ أربعين، وأجمعوا

---

(٥٧) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير: مفاتيح الغيب**، ج ١٠، ص ٢٠٠.

(٥٨) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤.

(٥٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **تفسير القرطبي**، ج ٦، ص ٧٠.

(٦٠) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٣٨.

(٦١) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٦٠.

على أن طلاق الثلاث بلفظ الثلاث يقع ثلاثاً، وقد كان على عهد رسول الله يقع واحدة. وهكذا وقف أولو الأمر في صدر الإسلام من النصوص الثابتة موقفاً عقلانياً يربط النص بغاياته وأهدافه المتغيرة بتغير الزمان والمصالح والحاجات. وهم حينئذ لا يعطلون نصاً، ولا يلغون حكماً، وإنما هم يستعملون النص على وجوهه المختلفة بناء على ذلك الفهم العقلاني العملي الرفيع. والقرآن حمّال أوجه، كما قيل.

رابعاً: مرحلة ازدهار العقل الإسلامي العربي

ثم جاء بعدهم عصر الاجتهاد المشرق الشامل، فسادت ظاهرة الاستنباط العقلاني التي أظهرت مدى العقليات الفذة لعلماء الإسلام الراسخين في العلم، ومدى ما وصلوا إليه من قدرات علمية عالية تمكنوا بها من معالجة الواقع في ضوء النصوص الثابتة مرتبطة بأهدافها وغاياتها، وبذلك استطاعوا وبجدارة وكفاءة أن يوائموا بين منطق النص التشريعي والواقع، فتوسعوا في ذلك حتى سموا بأهل الرأي، والرأي عقل رشيد، يتفاعل مع نص ثابت يحتمل أكثر من وجه يوزن بميزان العقل مستعملاً آلات الاستحسان، والمصالح المرسلة وسد الذرائع، والقياس، وعرف الناس وحاجاتهم المتغيرة دائماً. وبذلك جعلوا الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان حقيقة وليس مجرد دعوى؛ على أساس أن القرآن الكريم يحتوي المطلق الإلهي في المحتوى، والنسبية الإنسانية في فهم هذا المحتوى، حتى ان الفقيه المجتهد لا يجد غرابة في أن يختلف معه بعض تلامذته في التفسير والتأويل فيذهبون إلى نقيض ما ذهب إليه شيخهم، كما هو الشأن الشائع مع كل أئمة المذاهب الكبرى وتلامذتهم في معظم المسائل وفي مختلف العلوم الشرعية واللغوية. فإنك تقرأ في كتب الحنفية مثلاً أربعة آراء في المسألة الواحدة، كلها داخلة في المذهب الحنفي مدعى بأدلتها النقلية والعقلية، قول لأبي حنيفة وقول لأبي يوسف وقول لمحمد بن الحسن وقول لزفر بن الهذيل وكلهم تلاميذ أبي حنيفة، ولكنهم متعلمون منه وليسوا مقلدين له، لأن مصيبة التقليد لم تكن قد نشأت في المسلمين في ذلك التاريخ، بل كان العلماء مستقلين في الرأي حتى من شيوخهم وأساتذتهم، ولم تكن نسبة أبي يوسف ومحمد إلى أبي حنيفة إلا كنسبة الشافعي إلى مالك، أو نسبة أحمد بن حنبل إلى الشافعي هو تلميذه نعم، ولكن له رأيه المستقل ومنهجه الخاص بناء على اختلاف النظر وتفاوت الفهم والملكة.

خامساً: أهل الحديث وأصحاب الرأي

شاع عند الناس تقسيم المناهج العلمية منذ نهاية العصر الأموي إلى سقوط الدولة العباسية إلى منهجين أطلقوا عليها مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث. وطغى على الناس تصور خاطئ أن أهل الحديث لا يأخذون بالرأي، وأن أهل الرأي لا يلتزمون بالحديث... وهذا خطأ في الفهم، ذاك أن أهل الحديث يؤمنون بالرأي ولا يعملون به بأنفسهم ولكنهم يوافقون الذين يأخذون به، وما امتناعهم عنه إلا شدة في الورع وتحوط

من التبعة والمسؤولية يوم القيامة. فما دام غيرهم قد كفاهم الأمر فإن اقتصارهم على تمحيص الحديث يحقق لهم أمرين: **الأول**: ايصال الحديث صحيحاً لمن يعملون فيه عقولهم (أهل الرأي). **والثاني**: انهم نأوا بأنفسهم من تبعة ثقيلة ومسؤولية عظيمة في إبداع رأي يأخذه عنهم آلاف الناس. وقد كان أصحاب رسول الله يتدافعون ثلاثاً، الإمامة والفتيا والوديعة. يتدافعونها ورعاً واحتياطاً من التقصير بحقها. وحقها عند الله عظيم. فقد كان معظم أصحاب رسول الله ﷺ إذا سأل عن مسألة أو تأويل آية من كتاب الله ودّ لو أن غيره كفاه ذلك.

يقول محمد بن جرير الطبري في تفسيره، ما يلي: «وأما الأخبار التي ذكرناها عن بعض التابعين بإحجامهم عن التأويل (الرأي) فإن فعل من فعل ذلك منهم كفعل من أحجم منهم عن الفتيا في النوازل والحوادث من إقراره بأن لله في كل نازلة وحادثة حكماً موجوداً بنص أو دلالة، فلم يكن إحجامه عن القول في ذلك إحجام جاحد، وإنما إحجام خائف أن لا يبلغ في اجتهاده ما كلّف الله العلماء من عباده فيه، فكذلك إحجام من أحجم من القول في تأويل القرآن وتفسيره من العلماء السلف إنما كان إحجامه إحجام حذار أن لا يبلغ أداء ما كلف من إصابة صواب القول فيه لا على أن تأويل ذلك محجوب عن علماء الأمة»[٦٢].

إن ذلك كان من باب الأمانة العلمية، والشعور بالمسؤولية، وتقدير التبعة الملقاة على عاتق العلماء، وهم حينئذ سند للمسؤولين وظهير لأصحاب الرأي، وهم بالوقت نفسه كالمعارضة البرلمانية المشروعة لأهل الرأي هؤلاء من أن يتجاوزوا بآرائهم ما ليس من حقهم أن يتجاوزوه، فهم الرقابة العلمية التي تمنع الشطط، وتؤيد الصواب، وتحد من الاندفاع العقلي المطلق من كل قيد. وهذا بالضبط ما فعله التيار الأشعري المحافظ في مواجهة التيار المعتزلي الذي أطلق للعقل كل الأعنة من غير ضابط، فأحسن في وجه وأساء إساءة بالغة في وجوه عديدة.

فقد قالت المعتزلة بأسرها (إلا عبد الله الغطفاني الكوفي ومن وافقه) أن الله تعالى لم يخلق أفعال البشر من حركات وسكنات وأقوال وأفعال وعقود، وإنما خلقها فاعلوها. وهذه مسألة استطاع المعتزلة من خلال العقل المنضبط بالدليل المقنع للعقل أن يزيلوا بها مشكلة التقاطع بين مبدأ المسؤولية والتبعة وقضية القضاء والقدر. وهي واحدة من حسناتهم العديدة التي كانت ثمرة من ثمرات العقل، ولهم حسنات أخرى كثيرة إلا أن انفلات عقولهم من الضوابط في كثير من الأحيان جمح بهم إلى اختراق حدود هذا العقل، والأمثلة على ذلك كثيرة منها ما قالوه: «حاشا ضرار بن عمرو وبشر بن عمير البغدادي» من أن الله عز وجل لا يقدر البتة على لطف يلطف به بكافر حتى يؤمن إيماناً يستحق به الجنة، «وقالوا: إن الله عز وجل ليس في قوته أحسن مما فعل بنا وأن هذا

---

(٦٢) الطبري، **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج ١، ص ٣٠.

الذي فعله هو منتهى طاقاته وآخر قدرته لا يمكنه ولا يقدر على أكثر»، وبذلك أخرجوا الله عز وجل من المطلق إلى النسبي وهو باطل، أو كما يقول ابن حزم في كتابه **الفصل**: «هذا تعجيز مجرد للباري عز وجل ووصف له بالنقص» وقالوا: «إن الله تعالى لا يقدر على المحال ولا على أن يجعل الجسم ساكناً لا يتحرك ولا على أن يجعل إنساناً واحداً في مكانين» ومن العجب اتفاق النظام والعلاف (شيخا المعتزلة) على أنه ليس يقدر الله تعالى من الخير على أصلح مما عمل، ثم قال النظّام: إنه تعالى لا يقدر على الشر جملة، بينما قال العلاّف: بل هو قادر على الشر جملة. وقال أبو المعتمر بن عمرو العطار البصري، أحد شيوخهم: إن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ولا يحصيها الباري تعالى، وليس لها عنده مقدار ولا عدد. إلى غير ذلك من الشطحات العقلية غير المنضبطة بضوابط العقل المختلفة التي تجعل له حداً ينتهي إليه علمه النسبي، مما وقف له الأشاعرة وغيرهم موقف المعارض والرقيب. والله تعالى يقول في سورة الأنعام: **﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبّة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾**(٦٣) وهو قول يؤمن المعتزلة بنصّه، ومع ذلك لم نجدهم قد وضعوا هذا النص موجهاً للعقل ضابطاً لحركته مسدداً لتقدمه.

ثم استمر المعتزلة في انفلاتهم العقلي غير المنضبط. فكان معمر يقول: إن الله تعالى ليس عالماً بنفسه. وذلك لأن العالم إنما يعلم غيره ولا يعلم نفسه. وكان هاشم بن عمرو الغوطي أحد شيوخ المعتزلة يقول: إذا خلق الله تعالى خلقاً فإنه لا يقدر على أن يخلق مثل ذلك الخلق أبداً لكنه يقدر على أن يخلق غيره، والغيران عنده لا يكونان مثلين، وكان عبّاد بن سليمان تلميذ هشام يقول: إن الله تعالى لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق، وأنه تعالى لم يخلق المجاعة ولا القحط. وكان بشر بن المعتمر يقول: إن الله تعالى لم يخلق طعماً ولا رائحة ولا شدة ولا ضعفاً ولا عمى ولا بصراً ولا سمعاً. وكان جعفر القصبي بائع القصب يقول: إن القرآن ليس هو في المصاحف إنما في المصاحف شيء آخر هو حكاية القرآن. أما الأسواري البصري أحد شيوخ المعتزلة فكان يقول إن من علم الله أنه يموت ابن ثمانين سنة، فإن الله لا يقدر على أن يميته قبل ذلك ولا أن يبقيه طرفة عين بعد ذلك. وأما أبو غفار أحد شيوخها فكان يقول إن شحم الخنزير ودماغه حلال. وأما أحمد بن خابط والفضل الحربي البصريان، وكانا تلميذين لإبراهيم النظّام فكانا يزعمان ان للعالم خالقين: أحدهم قديم وهو الله سبحانه وتعالى والآخر حادث وهو كلمة الله عز وجل (المسيح بن مريم) التي بها خلق العالم. وكانا يقولان أن أبا ذر أشد زهداً من رسول الله ﷺ. وكان أحمد بن خابط يقول: إن في كل أمة من أمم الحيوانات والطيور أنبياء أرسلهم الله إليهم(٦٤). قال ابن حزم: «ورأيت لأبي هاشم عبد السلام بن عبد الوهاب الجبائي كبير المعتزلة وابن كبيرهم القطع بأن الله تعالى يجب عليه

---

(٦٣) **القرآن الكريم،** «سورة الأنعام،» الآية ٥٩.

(٦٤) **دائرة معارف القرن العشرين،** ج ٦، ص ٣٢٥ وما بعدها.

أن يفعل كذا مع عباده، وأن أمر كذا لم يزل واجباً على الله، قال ابن حزم: «وهذا كلام تقشعرّ منه ذوائب المؤمن»[٦٥].

هذه سفسطات بعض المعتزلة الذين نظروا بعقولهم المنفصلة عن أي ضابط والضوابط هي التي تنمّي الغريزي ليكون عقلاً مكتسباً بذلك عقلاً وازعاً، وحكيماً ورشيداً... وهو ما وجدناه عند الكثير من شيوخ المعتزلة الآخرين الذين أغنوا مسيرة الإسلام بعقولهم المنضبطة، أمثال الجبّائي والجاحظ والزمخشري وغيرهم من كبار حكماء الإسلام. وقد تختلف مع بعض هؤلاء أو تتفق في بعض المسائل ولكننا متفقون على أن المعتزلة أخرجوا العقل من صناديق الخزن إلى ميادين العمل... والعامل الذي يخطىء أشرف عند الله من الخامل الذي لا يصيب ولا يخطئ. إلا أن العقل وحده مجرداً عن كل قيد إنما هو عقل منفلت ينطلق كما تنطلق الآلة التي تملؤها قوة البخار أو قوة الكهرباء، فتصدم وتهشم وتخبط خبط عشواء حيث تحملها القوة المطلقة. فلا أمان من نتائج العقل من دون ضابط وكل ضابط للعقل معناه القدرة على التروّي وكبح الجماح، وترك الفرصة لعقول الآخرين تفكر بما تقف أنت من موقف الناقد البصير، والمتأمل الواعي، لتحدد موقفك من ذلك مؤيداً بالدليل أو معارضاً بالدليل. وهذا هو مصدر الجمال في أخلاق العلماء وأخلاق غيرهم، وهو شعور الإنسان بالتبعة، وذاك هو (عزم الأمور) كما سماه القرآن الكريم، وهو مصدر كل خلق جميل حثت عليه شريعة القرآن الكريم.

إذاً، فإن إحجام أهل الحديث عن القول بالرأي ليس لعدم إيمانهم بالعقل ونتاجه وإنما خوف الزلل مع الإعتماد على أن غيرهم يقوم به، فإن لم يجدوا من يقوم به قاموا به على حذر. وسئل الشعبي كيف كنتم تصنعون إذا سئلتم «قال على الخبير وقعت، كان إذا سئل الرجل قال لصاحبه: أفْتِهِمْ فلا يزال حتى يرجع إلى الأول»، فانقطع هؤلاء السادة إلى تدوين الحديث والأثر في بلدان الإسلام كالحجاز والشام والعراق ومصر واليمن وخراسان، وجمعوا الكتب، وتتبعوا النسخ، وأمضوا في التفحص من غريب الحديث ونوادر الأثر فاجتمع باهتمام هؤلاء المحدثين من الحديث والآثار ما لم يجتمع لأحد قبلهم، وخلص إليهم من طرق الأحاديث بشيء كبير، وعرفوا محل كل حديث من الغرابة والاستفاضة، وأمكن لهم النظر في المتابعات والشواهد، وظهرت لهم أحاديث صحيحة كبيرة لم تظهر لأهل الفتوى والرأي. فكانوا بذلك مصدراً للنص الصحيح الذي يعتمد عليه أهل الرأي في رأيهم، فقد قال الشافعي لأحمد بن حنبل: «أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا فإذا كان خبر صحيح فاعلموني حتى أذهب إليه كوفياً كان أو بصرياً أو شامياً» (حكاه ابن الهمام).

وهكذا كان أهل الحديث السبب في تنشيط العقل الفقهي وتطويره وتسديد الرأي وشموليته، وذلك لأنه تمّ كم من صحيح لا يرويه إلا أهل بلد واحد خاصة كأفراد

---

(٦٥) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**.

الشاميين والعراقيين أو أهل بيت خاصة كنسخة بريد عن أبي بردة عن أبي موسى، ونسخة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، فمثل هذه الأحاديث يغفل عنها عامة أهل الفتوى، واجتمعت عندهم آثار فقهاء، بكل بلد من الصحابة والتابعين، وكان الرجل فيما قبلهم لا يتمكن إلا من جمع حديث بلده وأصحابه فكان منهجهم في الفتيا بقوم عبر كتاب الله، ثم سنّة رسول الله، ثم ما اجتمع عليه الناس، فإن لم يكن شيء من ذلك أمسكوا أو أفتوا على حذر، كما جاء ذلك في رسالة بعث بها عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى شريح القاضي.

وهكذا مهّد أهل الحديث الفقه على هذه القواعد، فلم تكن مسألة من المسائل تمّ الكلام فيها من قبلهم والتي وقعت في زمانهم إلا وجدوا فيها حديثاً مرفوعاً متصلاً أو مرسلاً أو موقوفاً أو صحيحاً أو حسناً أو صالحاً للاعتبار، أو وجدوا أثراً من آثار الشيخين أو سائر الخلفاء وقضاة الأمصار وفقهاء البلدان واستنباطاً من عموم أو إيماء أو اقتضاء، فيسر الله لهم العمل بالسنّة على هذا الوجه، وكان أعظمهم شأناً وأوسعهم رواية وأعرفهم بالحديث مرتبة وفقهاً أحمد بن حنبل ثم إسحاق بن راهويه.

ثم أنشأ الله تعالى قرناً آخر فرأوا أن أصحابهم قد كفوهم مؤونة جمع الأحاديث وتمهيد الفقه على هذا الأصل، فتفرغوا لفنون أخرى في علم الحديث وأشهرهم البخاري ومسلم في الصحيحين، فكان ذلك كله السند الأساسي مع القرآن الكريم لعمل أهل الرأي، قال الخطابي في كتابه **معالم السنن**: «إن أهل العلم قد انقسموا إلى فريقين، أصحاب حديث وأثر، وأهل فقه ونظر، وكل واحدة منهما لا تتميز عن أختها في الحاجة، ولا تستغني عنها في درك ما تجرّه من البغية والإرادة لأن الحديث بمنزلة الأساس الذي هو الأصل، والفقه بمنزلة البناء الذي هو كالصرح، وكل بناء لم يوضع على قاعدة أساس فهو منهار، وكل أساس خلا عن بناء وعمار فهو قفر وخراب».

وهكذا ترى أن العقل العلمي الذي ظهر عطاؤه بعد ذلك في عصر ازدهاره وانطلاقته إنما كان يقوم على أرضية صلبة من بصائر القرآن الكريم الثابتة نصاً، والمتحركة معنى وسنّة خدمها أهل الحديث كما لم يخدم علم في الدنيا، وهذا ما حقق للعقل الإسلامي العلمي اتزاناً في الحركة، وجدّية في البحث، وجدوى في العطاء.

سادساً: مرحلة الفتور ثم القطيعة

ثم كان ـ بعد ذلك ـ من تراجع نشاط العقل وانحسار سلطته شيئاً فشيئاً مما هو معروف لطلاب العلم قبل العلماء، من القيام على المذاهب العقلانية والمحافظة وتأييدها، وشيوع المناظرة والجدل في هذا السبيل المحدود من أوائل القرن الرابع إلى سقوط الدولة العباسية، وهي فترة ضعفت فيها روح الاستقلال في التشريع والنظر والرأي، تلك الروح العالية التي كانت تملي على أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وداود بن علي ومحمد بن جرير الطبري وآخرين قدحات العقل ولمحات الفكر، تلك الروح لم يبق لها من القوة

والعنفوان ما كان لها قبل ذلك.

ثم ضعُفت هذه الروح ضعفاً شديداً حتى استحكم التقليد المحض الذي يعني تلقي الأحكام من إمام معيّن واعتبار أقواله وآرائه وأفكاره كأنها من الشارع الحكيم نصوص يلزم المقلّد اتباعها. فبعد أن كان الفقيه يشتغل أولاً بدراسة الكتاب ورواية السنّة، ثم يعمل فيهما عقله للاستنباط، صار في هذا الدور يتلقى كتب إمام معيّن ويدرس طريقته التي استنبط بها ما دوّنه من أحكام، فإذا أتم ذلك صار من الفقهاء، ومنهم من تعلو به همته فيؤلف كتاباً من أحكام إمامه، إما اختصاراً لمؤلف سبق، أو شرحاً له، أو جمعاً مما تفرق في كتب شتى، ولا يستجيز الواحد لنفسه أن يقول في مسألة من المسائل قولاً يخالف ما أفتى به إمامه، حتى قال طليعة فقهاء الحنفية في دور التقليد أبو الحسن عبيد الله الكرخي: «كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهي مؤولة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ»[٦٦]. وبمثل هذا أحكموا دونهم إرتاج باب العقل واختياراته وقدحاته ونفحاته التي استفاد منها أسلافهم؛ فقد كان للشافعي مثلاً من الحرية والاستنباط ما يسمح له أن يقول اليوم بالرأي الذي ظهر له ثم لا يمنعه مانع من أن يغيره في الغد إذا ظهر له من الدليل ما ينفي التغيير، وهكذا كان زملاؤه من رؤوس المذاهب، كما كان لأسلافهم من الصدر الأول، على نحو ما ذكر عمر في رسالته الشهيرة لأبي موسى في القضاء، «ولا يمنعنّك قضاء قضيته بالأمس راجعت فيه نفسك وهديت فيه لرشدك أن ترجع عنه فإن الرجوع إلى الحقّ خير من التمادي في الباطل» وقد فعل عمر نفسه مثل هذا، كما فعل زملاؤه الخلفاء الراشدون.

وكل هؤلاء الأئمة المجتهدين حذّروا أتباعهم من تقليدهم، ونبّهوهم إلى أنهم معرّضون للخطأ دائماً، حتى شاع عن غير واحد منهم هذه الجملة «إذا صح الحديث فهو مذهبي واضربوا بقولي عرض الحائط» وأهابوا باتباعهم أن يواصلوا إعمال العقل وتتبع التطور وتغير الظروف والمصالح، ومع هذا كله يقول الكرخي: «كل حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول أو منسوخ» ولو أن أبا حنيفة رحمه الله سمع مثل هذا الكلام لقضى ليلة مسهّدة يضرب فيها كفاً بكفّ أسفاً على نعمة العقل التي جمدت.

وقد نتجت من هذا مظاهر عدة سلبية غلبت على المجتمعات الإسلامية شيئاً فشيئاً، منها شيوع الجدل في المجالس العامة والمنتظمة لنصرة هذا المذهب أو ذاك خاصة في بغداد وخراسان، فحلت بذلك محل المناظرات العلمية الحرّة التي كانت تعقد قبل عصر التقليد، التي كان الهدف منها هو الوصول إلى الحق بنقاش حرّ لم يكن الغرض منه إلا استنباط حكم صحيح من دون التقيد بمذهب معين. فلم يكن هناك ما يمنع الواحد من العلماء من تغيير رأيه إذا ظهر له الحق. وقد أدت حدّة الجدل بين المقلّدين إلى نوع من الخصومات الشديدة التي أدّت إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، ولم يكن الهدف من هذا

---

(٦٦) الشيخ محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي.

الجدل إلا إفحام الخصم بالحق أو بالباطل. قال ابن السبكي في **الطبقات**: «قال أبو حيان التوحيدي سمعت الشيخ أبا حامد يقول لطاهر العباداني: لا تعلق كثيراً لما تسمع مني في مجالس الجدل فإن الكلام فيها يجري على ختل الخصم ومغالطته ودفعه ومغالبته فلسنا نتكلم لوجه الله خالصاً، ولو أردنا ذلك لكان خطونا إلى الصمت أسرع من تطاولنا في الكلام، وإن كنا في كثير من هذا نبوء بغضب الله تعالى فإنا مع ذلك نطمع في سعة رحمة الله».

وبهذا يكون العقل قد نحّي جانباً وعزل تماماً عن القيام بدوره الفعّال في تمييز الحق من الباطل، وبيان الصواب من الخطأ، وقد وضع الغزالي رحمه الله ثمانية شروط للمناظرة العلمية الموضوعية الحرّة التي يقودها العقل والدليل، ومن دون هذه الشروط تنقلب المناظرة إلى جدل عقيم يغيب عنه العقل وتحضره النفس الأمّارة والشيطان، وقد انتفت هذه الشروط برمتها عن الجدل الذي كثرت مجالسه في عصر التقليد هذا. وقد كان من نتيجة هذا الوضع اللاعقلاني أن سادت على المسلمين أربعة مذاهب سنيّة، وثلاثة مذاهب شيعية بعد ظهور المذهب الاسماعيلي، وهو أحد مذاهب الشيعة الذين تولوا إسماعيل بن جعفر الصادق وتركوا أخاه موسى بن جعفر الصادق، المعروف بالكاظم، فصار لهم في العالم الإسلامي ثلاثة مذاهب: الزيدية، والإمامية الإثنا عشرية، والاسماعيلية، وهي مذاهب يخالف بعضها بعضاً، وجرى بينها من التعصب والفرقة ما جرى بين مذاهب السنّة تماماً، ولم تكن محنة العقل عند هؤلاء أقل منها عند أولئك.

وبغياب العقل في هذه المرحلة التقليدية البحتة انتهى ذلك التسامح العظيم الذي ساد عصور المجتهدين العقلانيين حين كان يوجد في البلد الواحد اكثر من مجتهد، كل واحد منهم يسوّغ لصاحبه الاجتهاد ولا يعيبه عليه، بل يمتدحه ويثني عليه. كما كان الشافعي يقول مادحاً أبا حنيفة: «الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة»، ويقول: «تركت بغداد وما فيها اعلم من احمد بن حنبل»، ويقول: «اذا ذكر الحديث فمالك النجم الثاقب»، الى غير ذلك مما يدل على نظر العقل وعقلانية النظر، وهم بذلك مقتدون بأسلافهم من الصحابة الذين كتب التاريخ لنا ما يقوله كل واحد من الخلفاء الراشدين في الآخر، وكذلك المجتهدون من التابعين الذين كان كل واحد يودّ لو أن الحق ظهر على لسان صاحبه، فلما غاب العقل وسرت روح التقليد سرت بينهم روح العداوة حتى تبعهم العامة في ذلك فكان ما كان مما هو معروف من انحطاط وتراجع.

وكانت الطامة الكبرى التي أصابت المسلمين هي سقوط بغداد على يد هولاكو، فبدأ بذلك عهد جديد من الانحطاط العقلي فأصبح التقليد ديناً وصار الاجتهاد وإعمال العقل خطيئة وعيباً، ومنذ أوائل القرن العاشر إلى الآن استقرّ في أذهان الفقهاء أنه لا يجوز لفقيه أن يرجع ولا أن يختار، وإنما عليه أن يجهد على مذهب من المذاهب ملتزماً بما جاء في كتب المتأخرين من التقليد، وانقطعت الصلة بين علماء الأمصار، وقد كانت الرحلة في طلب العلم قبل ذلك ولقاء المجتهدين شرطاً للاحترام والإعتراف كما انقطعت

الصلة بيننا وبين كتب الأئمة المجتهدين حتى صارت أثراً من الآثار ولم يعد أحد يهتم بها ولا بدراستها مثل كتب محمد بن الحسن الشيباني والشافعي ومالك بن أنس وغيرهم من الأئمة وكتب تلاميذهم، وهي الكتب التي تغذي الروح وتنشط العقل وتبعث الهمة وتخرّج الفقيه الكامل، فقلما تجد عالماً يعنى بدراستها أو الاطلاع عليها، بل تجد كبار العلماء لا يسمعون بأسمائها، وإذا رأوا في يدك كتاباً منها فقلّما يهتم أحد بقراءته، وقصروا أنفسهم على هذه الكتب التي كتبت في عصر التقهقر، وبذلك انقطعت الصلة العلمية بيننا وبينهم من جهة الرواية المفيدة الصحيحة، فانقطعت الصلة بيننا وبين العقل، وأحكمنا الصلة بيننا وبين الذاكرة فقط، فكل ما يحتاجه العالم اليوم هو مجرد الذاكرة تحفظ ما في هذه الكتب المتأخرة، وبذلك يتساوى العالم والبقّال من حيث أن لكلّ واحد منهما ذاكرة يستطيع بها أن يحفظ ما هو مكتوب عن ظهر قلب، ولا دخل للعقل في هذه العملية.

سابعاً: النتيجة الأخيرة لغياب العقل

نتج من غياب العقل هذا أن أصبح الإسلام خلطاً عجباً من العقيدة المشوشة، والصوفية الزائفة، والأساطير الموروثة، والتفاسير الخاطئة، ثم استحال هذا الخلط على تراخي الزمن وانقطاع الصلة واستعجام اللسان إلى مخدّر يعوق عن السعي، ويمنع من النظر، ويصدّ عن الفكر، ويذهل شاربيه عن حركة الوجود وسير الفلك، فعرف الكثير من أهل الإسلام اليوم بزهادة كالبلادة، وجهالة كالموت، وتوكل كالتواكل، وهم يتوهمون أن الإسلام ليس من شأنه الدنيا، وأن المسلم ليس من همّه المادة، وأن ما هم فيه من رنق العقيدة، وظلام الفكر وَخدَر الشعور إنما هو روح الدين ورضا الله وطريق الجنة، ثم لا يعدمون مصدّقاً لما يزعمون في ما يقرأون من الأحاديث الموضوعة والأخبار المصنوعة والأقوال الملفقة.

وإن من محن الإسلام حين ضعف أهله وزال سلطانه أن امتزجت فيه كل نحلة، وسرت إليه كل علّة، وتراءت فيه كلّ حالة، فكل امرئ واحد فيه ما يلائم استعداده ويناسب فهمه، وإذا كان هذا حاصلاً بين العرب وهم أهل الدين وأصحاب اللغة واللسان فما ظنك بغيرهم ممن بلغتهم الدعوة مترجمة عن طريق الفرس أو عن طريق الترك بالتجارة أو بالفتح.

وهكذا انتهى الأمر بالمسلمين في حالة غياب العقل والوعي إلى أن ينقسموا طوائف بعضها ضد بعض، وتراجع دور العقل فشكل ذلك لهم هروباً من مسؤولياتهم في حل مشاكلهم بأنفسهم على هدي من كتاب الله الذي لا يهدي إلا بالعقل.

وصدق رسول الله ﷺ حين شخّص ذلك كله فقال: «مثل ما بعثني به الله من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً كان منها طائفة طيبة قبلت الماء وأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله به الناس، فشربوا منها وسقوا

وزرعوا وأصاب طائفة منها أخرى، إنما هي قيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأ» وطوائف المسلمين اليوم فروع لهذه الطائفة الثالثة إلا أن في أرض الإسلام اليوم حالة جديدة.

ثامناً: إرهاصات العودة إلى العقل

لقد عصفت اليوم بالعالم كله عواصف عاتية من السياسة والاقتصاد، فلم تدع فيه ساكناً إلا حرّكته، ولا بالياً إلا جرفته، ركبت العقل النيّر ليوصلها إلى المصلحة الخاصة بشعوبها وأممها، وكان لا بدّ للعالم الإسلامي أن يهبّ على دويّ هذه العواصف، فقام شباب الإسلام يستعدون بعدّة الناس، ويتجهزون بجهاز العصر، متسلحين ـ في الغالب ـ بالعقل الحكيم والرأي الرشيد، فأخرجوا الإسلام من قيود التراث إلى جسور المعاصرة، ونقلوه من متاحف التاريخ إلى مصاحف الحياة، فعاد القرآن بين أيديهم مرة أخرى حياً وحيوياً بنصّه الثابت ومحتواه المتحرك باستمرار، على طريقة من العقل المبصر والنظر الموضوعي، فشهد كل قطر من أقطار الإسلام يقظته بعد نوم وحركة بعد سكون وانتباهه بعد غفلة.

واستطار النبأ في أجواء الأرض، ففزع أصحاب الأموال في أوروبا، واستراب رجال الأعمال في أمريكا، وكشّر أساطين الاستعمار في الغرب كلّه، وتداعى القوم إلى مواجهة العقل العربي الذي صحا، ومحاربة الفكر الإسلامي الذي استيقظ، وبدأت الحرب الصليبية الثالثة، واستمر القتل والفتك بشباب العرب في كل مكان.

تاسعاً: طريق العودة إلى العقل

إذا كان من الضروري أن يعود العقل ليسيّر حياتنا من جديد، ولنستعد له في مواجهة مشكلات الواقع التي يعانيها المجتمع العربي اليوم.

وإذا كان من الضروري أن يعتمد هذا العقل «الذي نريد العودة إليه» على منطقه المستند إلى العلم والمنهج التجريبي والمحاكمة العقلية والإقناع والدليل مقابل الاعتماد على المناهج غير العقلية التي تقيّد العقل أو تتجاوزه أو تضعه لصالح التقليد أو الحدس أو المعارف المتعالية على العقل.

وإذا كان من الضروري أن نقصد بالعقل هنا ليس العقلانية الذرائعية التي تنفي وجود العامل الروحي في الإنسان، وبالتالي يصبح العقل خادماً للأحاسيس الذاتية بالمصالح الذي يمكن التعبير عنه بحسابات الأرباح والخسائر.

إذا كان ذلك كله ضرورياً (وهو ضروري جداً جداً) فإن علينا ـ لكي يعود هذا العقل ـ أن نعود إليه نحن أولاً بخطوات عبر الطريق التالي، فيما يتعلق الأمر بالطروحات الدينية:

١ ـ أن يتوفر للعقل الإسلامي مناخ حقيقي من الحرية، كذلك المناخ الذي توفر

للمسلمين في عصور ازدهار العقل العربي الإسلامي، ومن دون ذلك يبقى الحديث عن العقل كتابة على الماء أو رسماً في الهواء، وهذا شرط لا يبدو قريب التحقق على المستوى العربي والعالمي، إلى حدّ أن فرنسا رائدة الحرية، كما يزعمون، تمنع طفلة مسلمة في الابتدائية أن تضع على رأسها غطاءً.

٢ ـ أن نفهم جيداً حقيقة: أن القرآن الكريم يحتوي على المعنى المطلق والفهم النسبي، ولكل عصر فهمه الخاص بناء على أرضيته المعرفية. ومن المغالطة الشائعة أن تقدم للناس في القرن العشرين فهم الناس للقرآن في القرن السابع ليطبق الناس في القرن العشرين إسلام الناس في القرن السابع، لأن ذلك يعني تجاوز التاريخ وتطور الزمان والمكان، فينتج من ذلك إسلام خيالي يعيش في فراغ خارج التاريخ، وبذلك نجعله ديناً لا علاقة له بالحياة اليوم على رغم نجاحه الباهر في قيادة حياة الأمس بناء على فهم الناس له بالأمس (ويستثنى من ذلك الآيات المحكمات).

٣ ـ أن نفهم معنى قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي». على أن السنّة هنا هي المنهج وليس نتائج المنهج، وقد عرفنا منهج النبي ﷺ وأصحابه الكرام من بعده في تفسير النصوص تفسيراً عقلانياً يتمثل في مرونة التصرف إزاء النصوص من الكتاب والسنّة، والمرونة في اتخاذ المواقف بوجود النص والفهم الحيّ لمضمون النصوص بدلاً من الفهم الحرفيّ الجامد. وهذا يعني أننا مأمورون أن نفعل كما فعل الرسول وليس عين ما فعل، وأن نفعل مثل ما فعل الخلفاء الراشدون وليس عين ما فعلوا، وهذا ما فعله المجتهدون الكبار حين فهموا هذا المعنى، كالإمام الشافعي رحمه الله الذي فسّر النصوص الدينية في العراق تفسيراً يحقق مصالح الناس هنا، وأخذ عنه الناس في العراق هذا المنهج، إلا أنه سرعان ما غيّر مذهبه هذا لمجرد تغيير البيئة عليه في مصر، فوجد أن للناس هناك مصالح مختلفة وظروفاً مغايرة، فغيّر مذهبه العراقي القديم إلى مذهب المصري الجديد. وها هي كتب الشافعية تذكر المذهبين معاً للشافعي. فتقول: قال الشافعي في القديم كذا وفي الجديد كذا. وليس الفرق بين المذهبين إلا اختلاف الظروف والمصالح المشروعة، ولا أدل على ذلك من أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يعرفوا كثيراً من العلوم التي نشأت بعد ذلك مما ساعد ولا يزال تطورها يساعد على فهم جديد للقرآن الكريم، وسيبقى الأمر هكذا إلى يوم القيامة ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق**﴾.

خلاصة الأمر: ان بعض أحكام الإسلام تقوم على عين ما فعله رسول الله، وهذا تيار «النقل»، مثل أحكام العبادات، وأن بعضها الآخر يقوم على مثل ما فعله رسول الله ﷺ وهذا تيار «العقل»، وكما لا يصلح تيار النقل بالعقل، فإنه لا يصلح تيار العقل بالنقل أيضاً.

٤ ـ ويترتب على ما سبق أن المذاهب الإسلامية الرئيسية الخمسة إنما هي تفاعل موضوعي مع القرآن الكريم والسنّة النبوية في تاريخ زمن معيّن، وليس من عقل أو

عاقل يقتنع بأن هذا التفاعل الموضوعي شامل لكل زمان ومكان. وإنما الصالح لكل زمان ومكان هو القرآن الكريم والسنّة النبوية على المنهج الذي سلكه رسول الله ﷺ وأصحابه الراشدون بناء على قاعدة «ثبات النص وحركة المعنى» وهذا يقتضي بالضرورة أن يكون لكل عصر تفاعله الموضوعي على نحو ما تقدم في عقل أبي حنيفة حين قال: «نحن رجال وهم رجال»، وإن أي قول غير هذا يلزم منه أن يكون عهد الرجال قد انقضى، ولا يقول بذلك عاقل. ورسول الله ﷺ يقول: «الخير فيّ وفي أمتي إلى يوم القيامة»، وما دام القرآن الكريم خطاباً موجهاً لكل البشر إلى يوم القيامة، فإنه لا بد أن يكون في كل عصر من عصور البشر من يفهمه فهماً نسبياً جديداً بناءً على آليات الفهم المتطورة دائماً. وبذلك فقط يعود الحبل موصولاً بين العقل والقرآن الكريم، ومن دونه يبقى نتاج السابقين تراثاً أكاديمياً بحتاً، ليس له من التأثير في الواقع الذي نعيشه نصيب. ولشيوع النزعة النقلية على حساب النزعة العقلية في العصور المتأخرة وقف علماء المسلمين حيارى من كثير من مشاكل الاقتصاد والسياسة والعلاقات الدولية وغيرها، وهي مشاكل لا تحلّ إلا بعودة الوئام الشديد بين العقل والقرآن الكريم والسنّة النبوية المشرفة. والله من وراء القصد.

الفصل الرابع

الاتجاه العقلي في الثقافة العربية الإسلامية ومسألة القيم الإنسانية

محمد جواد الموسوي(*)

مقدمة

يشهد الفكر الفلسفي المعاصر انحساراً ملحوظاً في الكتابة الفلسفية الأخلاقية إلى حدّ يمكن معه القول إن صلة المسألة الأخلاقية بالفكر الفلسفي عادت صلة هامشية، بعد أن كانت تحتل بؤرة الاهتمام في التقليد القديم للكتابة الفلسفية حين كانت الفلسفة لا تعرف نفسها بغير الحكمة التي جعلت في مركز غاياتها الأخلاق، أو التي كانت تعني كمال العلم لكمال العمل، كما فهمها الفلاسفة المسلمون.

ولعل هذا الانحسار في الكتابة بالفلسفة الأخلاقية يعود جزئياً، إلى الممارسات العلمانية في المجتمعات الغربية الحديثة والمجتمعات التي تنقل وتديم طرائقها في التفكير والحياة. فقد استقر في المجتمعات الغربية الحديثة أن مفهوم التمدن يحيل إلى مظاهر السلوك التي يرى فيها المجتمع أساساً للتهذيب الذي هو سبيل القبول الاجتماعي، أكثر مما يحيل إلى المبادىء أو الأسس التي ترتكز عليها فعاليات الناس وتصرفاتهم، وهي التي تحظى باهتمام الفلاسفة في العادة.

وقد كان لطغيان النزعة المادية وآليات التفسير التي رافقتها في التمدن الغربي، أثره في سيادة الشكلانية ورسوخ المظهرية في العلاقات، مما جعل الميل إلى اتباع التعليمات أو القواعد التي تمتاز بوضوحها ومحدوديتها يطغى على الميل إلى تحرّي المبادىء. فالغايات

(*) أستاذ في كلية الآداب، جامعة البصرة.

والدلالات لا تناقش إلا نادراً، في حين يكثر الحديث عن الطرائق والوسائل التي تؤدي إلى النجاح العملي. وقد عززت هذا النوع من التوجهات والممارسات «الحضارة التكنولوجية»[1] نفسها التي تنزع إلى التحكم وإيجاد أكثر أشكال النظم والمؤسسات دقة التي تحقق الامتثال والهيمنة، بحيث صارت الهيمنة الكاملة على كل شيء في المحيط بما في ذلك الإنسان بمختلف فعالياته وأخصّها فكره، الغاية النهائية التي تسعى التكنولوجيا الحديثة إلى بلوغها، مما جعل الاستسلام لمظهريات الحياة بعلاقاتها المعقدة المتشابكة دون مناقشتها أو التساؤل عن أصولها أو أسسها، ليس أمراً مقبولاً فقط، بل ومطلوباً أيضاً في أكثر الأحيان.

كما أن النزعة الفردية المسرفة التي تسود الحياة في كثير من المجتمعات الأوروبية المعاصرة قد أسهمت هي أيضاً في رفض كل شكل من أشكال الالتزام المبدئي الذي يتجاوز الانضباط الشكلي الذي تتطلبه التنظيمات الاجتماعية بوصفه جزءاً مهماً من آليات الحياة.

والنزعة الفردية بطبيعتها تنفر من الالتزام المبدئي، أو التساؤل عن المبادىء حتى يبدو أن القيم الخلقية في ظل النزعة الفردية قد توصف بأنها عائق في طريق ازدهار طبيعة الفرد وتلبية حاجاته، ومناقشتها ليست إلا هدراً للجهد وإضاعة للوقت.

وبتخلي الفلسفة المعاصرة عن الكتابة في المسألة الخلقية، مهدت السبيل مرة أخرى إلى عودتها إلى رجال الدين والمؤسسات الإيديولوجية التي يسودها الطابع النفعي والظرفي والتوجه المباشر أحياناً، لتعود إلى «الوصايا» و«التعاليم» التي تلغي أو ترجىء أية مناقشة حول الدوافع والغايات، والاقتصار على مناقشة الوسائل وآليات العمل ممّا لا يناسب الفلسفة وتوجهاتها في خطاب إنساني عقلي حر.

حقاً إن المجتمعات الحديثة تنغمر في مشكلات عديدة تتطلب حلولاً عملية، وهي على العموم مشكلات يغلب عليها طابع «الطارىء» والموقت والآني «وكل حل لمثل هذه المشكلات يبقى في السياق نفسه» موقتاً و«ظرفياً» وغير قابل للتأجيل ما دامت النظرة الكونية الشاملة للحياة ومشكلاتها غائبة. لكن هذا الإهمال الكلي للمشكلة الخلقية يقتضي مزيداً من التفكير والتأمل.

ومما يدعو إلى الاستغراب أن أكثر المفكرين بعد نظر، وأشدهم حرصاً على مستقبل الإنسان وقلقاً على مصيره، غمرهم «الطارىء»، و«الظرفي»، ولم نقرأ في كتاباتهم ولم يجرِ على ألسنتهم ما يشير إلى أنهم لمسوا بوضوح أن جوهر المشكلة التي يعانيها الإنسان اليوم

---

(١) لا يبدو مصطلح «الحضارة التكنولوجية» مناسباً للتعبير عن نمط الحياة أو مضمون العلاقات في الزمن المعاصر، لأن أسلوب الحياة المعاصرة في ظل سيادة التكنولوجيا لم يبلور بعد مجموعة مترابطة أو متكاملة من القيم التي تعبر فعلاً عن مستوى تقدم الحياة فكرياً وأخلاقياً وهو الذي يصاحب التطور المادي.

هو في أساسه «أخلاقي» تتساوى في ذلك مشكلات الواقع المادي ومشكلات الفكر والثقافة، ومن ثم فإن حلاً لمثل هذه المشكلات لا ينبغي أن يلتمس في «غير الأخلاق». فمشكلة تلوث البيئة، مثلاً إزالة الغابات وإفناء الأحياء، واستخدام المبيدات بمثل التوسع الذي عليه اليوم والتخلص الاعتباطي من الفضلات الصناعية، وبالحجم الذي هي عليه. كل هذه المشكلات لم تتفاقم لتبلغ هذه الدرجة من الحدّة والتعقيد، إلا نتيجة أنانية الإنسان ولامبالاته. وهذا يعني أن حل هذه المشكلات يبدأ بالعودة إلى الأخلاق بوصفها جوهر العلاقة بين الإنسان والعالم، والإنسان وأخيه الإنسان. كما أن طبيعة الحلول التي قدمها الفكر الإنساني لمشكلات الإنسان، تقدم لنا دليلاً على طبيعتها الأخلاقية. فالاشتراكية مثلاً ليست إلا رفضاً للاستغلال ولاستمتاع أقلية صغيرة بخيرات الحياة على حساب الكثرة الكاثرة التي تعاني شظف العيش والفاقة والحرمان. وإن إعادة توزيع الثروة على أسس ينتظر أن تكون أكثر عدالة هو حل أخلاقي. والديمقراطية ليست إلا رفضاً للتميز بين المواطنين، أو بين البشر، وهي تتضمن إقراراً بأن الفرد الإنساني يساوي كل فرد آخر، ومن ثم فمن الضروري أن يساهم بالقول والعمل في اختيار الطريقة المثلى التي تدار بها شؤون مجتمعه، وهو حل أخلاقي أيضاً.

وتكشف مناقشة مسألة الكتابة في المشكلة الخلقية عن بعض الصعوبات، منها النسبية في القيم والمعايير، ومنها التداخل بين القيم الاجتماعية التي تتمسك بها جماعة معينة حفاظاً على استقرارها وتماسكها، وبين القيم الأخلاقية التي تتطلع إلى علاقات إنسانية مختلفة نعدّها أفضل وأكمل، أو ما يعبّر عنها بمشكلة المسافة بين ما نحترمه فعلاً وما ينبغي أن نحترمه. ولكن هناك صعوبتين أو نوعين من الصعوبات، يُعدّان عائقين كبيرين في طريق الكتابة في المسألة الخلقية، **أولهما** أن الكتابة في المسألة الخلقية بأسلوب الوصايا والتعاليم أو القواعد التي يجب أن تَحكم التصرف تبقى محدودة المجال، ضيقة الأفق، تغلب عليها نبرة وعظية لا تخاطب عقل الإنسان وحريته بل تستدعي امتثاله. وذلك ما ينفر منه المواطن الحديث، **وثانيهما** أن الكاتب في المسألة الأخلاقية يشعر بمسؤولية كبيرة تبلغ حدّ المخاطرة ذلك أن كتاباته إذا أخذت مأخذ الجد، قد ينتج منها، عن غير قصد، أن يضلل الناس حول مسائل على درجة كبيرة من الأهمية.

وقد يبدو انصراف عامة المفكرين في الغرب عن الكتابة في المسائل الأخلاقية مفهوماً إذا عرفنا أن حداثة أوروبا التي تعيشها اليوم، كانت في الأصل انفصالاً يكاد يكون تاماً عن تجربتها الدينية «المسيحية» بوصفها تجربة المجتمع وليست اختيار الأفراد. هذا الانسلاخ التام الذي أصبح عقيدة وممارسة في كثير من المجتمعات الأوروبية حتى يكاد من يتأمله تأملاً عميقاً يشعر كأن المسيحية، على رغم تاريخها الطويل في المجتمعات الأوروبية، قد أُقحمت على المجتمعات إقحاماً إلى حد تبدو معه العقلانية الغربية من بداياتها الأولى كأنها نقد عنيف للدين بكل ما يتضمنه من أفكار وقيم. قد يبدو هذا التفسير على شيء من الوجاهة لو لم تكن دراسة المسألة الخلقية وتأملها جزءاً له وزنه في اهتمامات الفلاسفة والمفكرين الذين قدموا إنجازات لها أهميتها في الثقافة الأوروبية منذ

قدماء اليونان حتى سبينوزا وكانْت وهيغل وبرغسون.

هل شعرت الثقافة الغربية المعاصرة أن الفكرالأوروبي قال كل ما يريد أن يقوله حول هذه المشكلة، وليس في طوقها اليوم أن تضيف ما يمكن أن يحدث انعطافاً ذا شأن أو تغييراً نوعياً في الموقف الفلسفي من هذه المشكلة؟

هل قر في قناعة الثقافة الغربية بأن التساؤل عن «ما ينبغي أن يكون» ينطوي على مضمون قد يقف عائقاً في طريق حرية الفرد بالمفهوم الليبرالي، كأن يتضمن ما يمكن أن يحدد للفرد خط سير محدد في الحياة؟

هل رأت الثقافة الغربية المعاصرة أن «ما ينبغي أن يكون»، ليس سؤالاً مناسباً لاتجاهات مناهج البحث الحديثة التي تفحص ما هو «كائن» من ظاهرات ومشكلات، وقد تتوقع أو حتى تتنبأ من دون أن تلزم أو توجه، أو أنه سؤال يحيل إلى اليوتوبيا أكثر من أن يحيل إلى الواقع؟

كل هذه الأجوبة وغيرها يبدو ممكناً.

ولعل من المفيد اليوم أن تراجع الثقافات الإنسانية قيمها الأخلاقية وأصولها الفلسفية، لا من حيث ارتباطها بواقع إنساني محدد فقط، بل من حيث كونها تعبيراً عن الجهد الذي تبذله هذه الكيانات الثقافية للعبور من المحلي المحدود إلى الكوني الإنساني، الذي يصب في الجهد الإنساني لإكمال الذات، وبتصورها للكمال الإنساني. فإذا كانت القيم الاجتماعية تعكس ما نعيشه فعلاً فإن القيم الإنسانية الأخلاقية تعكس تصوراتنا وأشواقنا وتطلعاتنا إلى الصورة التي يجب أن تكون عليها الحياة والعلاقات الإنسانية.

وبهذا المعنى تكون القيم الاجتماعية أقرب إلى الايديولوجيا في حين تكون القيم الأخلاقية أقرب إلى «الطوبى»، إيديولوجيا ما نعيشه وطوبى ما نفتقده.

وتتعدد حقول المعرفة التي تفحص الأخلاق فعلم الاجتماع والسيكولوجيا والانثروبولوجيا كلها تتناول الأخلاق بالدراسة والفحص، إلا أن الفلسفة تنفرد عن حقول المعرفة هذه بأنها تتأمل في الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً لا يعيش في إطار واقع إنساني معين نقط، أو من أجل استمرار هذا الواقع، بل يسعى إلى تجاوز هذا الواقع بما يقرب من تصوره للكمال. والفلسفة تتساءل عن دلالات القيم وغاياتها، من أجل أن يرتفع الإنسان من الكائن إلى الممكن الذي يتطلع الإنسان إلى بلوغه بقوة تجعله واجباً.

أولاً: الأخلاق والعقل

لعل من المفيد في البداية أن نقدم مفهوماً للاتجاه العقلي، قبل الشروع ببيان موقف الاتجاه العقلي في الثقافة العربية الإسلامية من مسألة القيم الإنسانية وليس هنالك تعريف واحد يتفق عليه للاتجاه العقلي، فالمصطلح يحيل إلى أشياء كثيرة متباينة، فهو يستخدم مرّة

مقابلاً للتفكير الأسطوري، ويستخدم أحياناً مرادفاً للاتجاه الواقعي، كما يستخدم في تاريخ الفلسفة بوصفه اتجاهاً يقابل «الاتجاه التجريبي».

ويحيل مصطلح «العقلانية» في الثقافة الغربية إلى الاتجاه الفكري الذي يقابل النزعة الدينية أو الاعتقادية (dogmatism) وقد وصف هذا الاتجاه بكونه نقداً شديداً للوثوقية اللاهوتية (theological dogmatism) أو النزعة التسامحية حيث يعني المصطلح هنا استخدام المنطق في نقد المسلمات الدينية وينطلق هذا النقد من قناعة تامة بأن بإمكان العقل أو الفكر أياً كان موضوعه، أن يثبت أو ينفي من خلال الفكر نفسه من دون الاستعانة بأي مدد خارجي[٢]. وقد استخدم العقليون في الإسلام العقل مقابل التقليد[٣].

وليس من أرب هذه الدراسة أن تقدم تصوراً مفصلاً عن الاتجاه العقلي إلا بمقدار ما يعين على الحصول على فهم أكثر عمقاً لموقف العقليين في الثقافة العربية الإسلامية من مسألة القيم، خاصة وأن مصطلح العقلانية أو الاتجاه العقلي يستخدم في أحيان كثيرة بشيء غير قليل من التوسع ليضم محيط دائرته أكثر من اتجاه فكري وأكثر من مدرسة معرفية قد لا تكون متقاربة في تصوراتها، ولكنها على العموم تتفق على أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة والمقياس الوحيد للحقيقة. وتنفرد العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية بالاعتقاد بأن العقل هو المصدر الوحيد والمقياس الوحيد للقانون الخلقي، كما سوف نرى.

وتجمع الاتجاهات العقلية على تأويل العالم تأويلاً عقلياً واقعياً إلى درجة عدم فصل ما هو عقلي عمّا هو واقعي، أو ما هو معقول وما هو كائن. كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي، وإذا كان حوار العقل مع نفسه تحكمه قوانين الضرورة فإن حوار العقل مع الواقع تحكمه قوانين الاحتمال حيث يكون حد معين من الاختلاف والتعدد في وجهات النظر مقبولاً.

وتسود الاتجاهات العقلية نزعة وثوقية متفائلة بإمكان الوصول إلى حقائق يمكن أن يتحقق حولها الإجماع، وأن الحقيقة في النهاية سوف تظهر لتعبر عن نفسها بجلاء بكل ما تحمله من وسائل القناعة[٤].

---

(٢) انظر: «Rationalism,» in: *Encyclopedia of Philosophy* ([n. p.: n. pb.], 1972).

(٣) تدين آيات كثيرة في **القرآن الكريم** التقليد غير الواعي لأفكار الآباء والتعصب لطرائق تفكيرهم. انظر مثلاً: **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآيتان ١٧٨ و١٠٢؛ «سورة الأعراف،» الآية ٢٨؛ «سورة الأنبياء،» الآية ٢١، و «سورة الزخرف،» الآية ٢٢.

(٤) يعتقد المفكر البريطاني كارل بوبر أن عقيدة العقليين بأن الحقيقة لا بد من أن تتجلى وسوف تعلن عن نفسها بوضوح في وقت من الأوقات، قد نتج منها كثير من المآسي، إذ كثيراً ما صورت من يخالفونهم بالرأي كأنهم معاندون يرون الحقيقة لأنها واضحة جلية، ثم يغضون أبصارهم عنها ولا يعتمدونها في سلوكهم ولا في فكرهم. انظر: Karl R. Popper, «On the Sources of Knowledge and Ignorance,» *Encounter*, no. 108 (September 1962).

وهنا قد تبدو نظرة العقليين إلى الوجود نظرة أحادية، تحاول أن تشكل الوجود كله، كما يفهمه ويتصوره العقل الإنساني، أو أنهم يحاولون قسر الوجود ليكون في إطار الخبرة الإنسانية والفهم الإنساني وحدهما.

ثانياً: العقلانية في الثقافة العربية الإسلامية

مرّ بنا أن «العقل» في الثقافة العربية الإسلامية استخدم مقابل التقليد لأنه من دون «النظر» أو التفكير لا ندري لماذا نتبع هذا الرأي دون الآخر، أو نثق بهذا الشخص من دون الآخر[٥].

وقد نشأ الاتجاه العقلي في الإسلام أساساً، شأنه شأن الاتجاهات الفكرية الأخرى من بين رواد الحركة الثقافية الدينية العامة، ولذلك ظل دائماً في منأى عن الاتجاهات المادية، وبقي أميناً للبيئة الفكرية العقائدية التي ظهر فيها. ويمكن أن نعرض بإيجاز أبرز المواقف الفكرية للاتجاه العقلي في الثقافة العربية الإسلامية بالآتي[٦]:

١ ـ تأويل العالم تأويلاً لا يناقض ضرورات العقل «منطق الضرورة» بوصفه التأويل الوحيد الممكن، فإذا عارض هذا التأويل نصاً من النصوص فينبغي عند ذلك توجيه النص ليكون في وفاق مع العقل والمنطق. لأن أي تعارض بين العقل والنصوص هو باعتقادهم تعارض شكلي ظاهري وليس تعارضاً حقيقياً، ويشترط في مثل هذا التوجيه أو التأويل ألا يكون مخالفاً طرائق اللغة العربية في التعبير. ولعل من أهم دوافع ذلك أن العقليين كان عليهم إنجاز وظيفة هي غاية في الأهمية، تلك هي تقديم الإسلام في نظام فكري عقلي منطقي من أجل أن تقبله الشعوب المفتوحة. ولعل تلك الوظيفة كانت من أهم العوامل التي أبرزتهم بوصفهم تكتلاً فكرياً واضح المعالم.

٢ ـ الاعتقاد بأسبقية العقل على الشرائع، لأننا بالعقل نقبل الشرائع وكل النصوص، إنما هي خطاب للعقلاء بما هم عقلاء، ولأن العقل أساس معرفة كل واجب وأساس كل مسؤولية والتزام، وإنما جاءت الشرائع لتؤكد ما يثبت صحته بالعقل وتذكّر به.

٣ ـ الإيمان بقدرة الإنسان على النهوض بمسؤولياته إذا توفر له شرطا كمال العقل

---

(٥) يرى القاضي عبد الجبار أن القول بالتفكير يروى إلى مجد الضرورة، لأن تفضيل رأي على رأي وتقليده، وشخص على شخص، يحتاج إلى معرفة الدليل، وحتى الرسل لم يقبل كونها إلا بإقامة البراهين. انظر: أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار [قاضي القضاة]، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٢)، ج ١٢، ص ١٢٥ ـ ١٢٦ و ١٦٨.

(٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فلسفة ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تصحيح ومراجعة مصطفى عبد الجواد عمران (القاهرة: المكتبة التجارية المحمودية، ١٩٦٨)، ص ١٥.

وحرية الإرادة، وهو يسهم فعلاً بالقسط الأكبر من صنع مصيره وفي خطه العام، وتشمل مسؤوليته كل شيء فيه. وبمثل هذه النظرة الكونية المتفائلة يمكن إقامة نظرية في الأخلاق.

٤ ـ الاعتقاد بوحدة الحقيقة أياً كان مصدرها، لأن الحق لا يضاد الحق، وبمثل هذا الاعتقاد كان لهم أن يلحّوا على ضرورة الانفتاح على التجربة الإنسانية التي يؤمنون بوحدتها، وعلى الفكر الإنساني، وهذا يعني أنهم كانوا يعتقدون بأن ما هو عام وكوني في الإنسان يفوق ما هو محلي وشخصي، بل إن المحلي الشخصي فيه يؤكد العام الثابت وهو ليس إلا شكلاً أو طريقة من طرائق تجلي العام.

لقد كان قولهم بوحدانية الله ووحدة القانون الكلي للوجود هو الذي أدى بهم إلى الاعتقاد بوحدة الإنسان ووحدة الحقيقة.

ثالثاً: القيم الإنسانية

لعل التساؤل عن القيم الإنسانية ليس في حقيقته إلا تساؤلاً عن موقف الإنسان من العالم ومن نفسه، فالقيم الإنسانية لا تعكس أو تمثل وعياً محايداً بالوجود بل تمثل أو تعكس فكرة الإنسان عن الوجود وشكل العلاقة التي يحاول أن يؤسس عليها ارتباطه بالوجود، وأنها في الواقع ترتيب إنساني مختلف لكل ما في هذا العالم أو ما يعرفه عن هذا العالم، وإعادة صياغة العلاقات فيه بحسب مواقف الإنسان من هذا العالم.

ومن المشكوك فيه كثيراً أن يتوفر تعريف وصفي أو وظيفي واحد متفق عليه يمكن أن يتسع للمدى الواسع الذي تشغله القيم في الفكر الإنساني وفي الممارسة الإنسانية أيضاً، كل ما تستطيع المفاهيم والموسوعات أن تتفق عليه حول ظاهرة القيم وأنها كل سلوك مرغوب فيه، أو أنه كل سلوك منتقى أو مختار[٧]، لذلك فإن الحديث عن القيم يكثر ويتفرع ويتعقّد عندما تكون المجتمعات الإنسانية في وضع تفتقد فيها قيماً تطمح إلى تحقيقها، وتجد فيها مهرباً وملاذاً من مشكلات الواقع وما فيه من نقص أو تشويه. والحديث عن الأشياء وهي غائبة ينتج منه كثير من الجدل لأنها تبقى غامضة أو على شيء من الإبهام في الأقل، لا توضحها علاقات قائمة فعلاً ولا يبدّد غموضها سلوك يمارس.

وبهذا المعنى فإن للقيم كياناً خاصاً مستقلاً عن الواقع، بل قد تضمن القيم رفضاً للواقع ودعوة للارتفاع عن مستوى الواقع المتحقق إلى الممكن والمرغوب فيه. ولا يمكن أن نتصور واقعاً يتطابق تمام المطابقة مع القيم، إذ إن القيم هنا تفقد معناها، فتتحول من الواجب «ما ينبغي»، إلى ما هو كائن مثلاً، من قيم أخلاقية إلى معايير اجتماعية. ولكن على العموم بوسع الباحث أن يتأمل القيم في مستويين متقابلين، مستوى ما يفتقده

(٧) «Value and Valuation,» in: *Encyclopedia of Philosophy.*

المجتمع ويسعى إلى تحقيقه، وذلك بدورة يعكس مستوى ما يسود المجتمع من علاقات ونظرته إليها.

وإذا كانت القيم الإنسانية تعكس علاقات يراد بها أن تتحقق، وهي في جملتها موقف من وضع راهن. فمن المجازفة الحديث عن قيم مطلقة، أو عزلها عن ايديولوجية التكتلات والجماعات، فكل علاقة أو موقف تحكمهما شرائط وجودهما النسبية، على رغم أننا من النادر ما نصادف وصفاً للأشياء أو الأحداث لا أثر فيه للعلاقة أو الموقف. ولكن يمكن القول إن الإنسان الأخلاقي يبقى في مستوى أعلى من إنجازه، وهذا يعني إننا على العموم نقوّم أكثر مما نصف.

ويرد هنا سؤال له أهميته، فلو لم تكن لدينا سوى المقاييس أو القيم الإنسانية فما هو المعيار الذي يمكن أن نتبعه للفصل بين القيم المتنازع عليها؟ وتختلف الأجوبة عن هذا السؤال وتتعدد لتكون الإطار العام لمذاهب الفكر الأخلاقي.

رابعاً: الاتجاه العقلي في الثقافة العربية الإسلامية ومسألة القيم

تمتاز الاتجاهات العقلية من غيرها من الاتجاهات بأنها تقدّم تصوراً كلياً في نظرة واحدة لعلاقة الإنسان بالعالم وهو في أساسه، تصور كوني، ومن هنا فهي تعطي النظرية الأخلاقية جانباً كبيراً من جهودها الفكرية. إن الاعتقاد بأن وعي الإنسان بالوجود يحدده ما هو «موجود» و«شكل الوجود»، هو بحد ذاته يتضمن تأكيداً بأن المعرفة «قيمة» أو «موقف».

يؤكد العقليون في الثقافة العربية الإسلامية أن الأخلاق «قيم تضاف من قبل الإنسان، فكل فعل ليست له «صفة زائدة على وجوده»، لا يوصف وأن خيره أو شرّه، أو كما عبّروا لا يوصف بأنه حسن أو قبيح[٨]، ومن ثم فهو لا يتصل بحقل الأخلاق، ويدخل في جملة هذه الأفعال ما يصدر عن الساهي أو النائم. إن ميدان الأخلاق هو الأفعال التي لها صفة زائدة على وجودها. ولكي يكون للعقل قيمه من الناحية الأخلاقية أيضاً يشترط أن لا يكون فاعله ملجأ إليه «لقوة دواعيه إلى إيجاده، بل إن فاعله «مخلّى بينه»[٩]، فأفعال المجبرين لا تدخل في مجال الأخلاق أو ما يستحق مدحاً أو ذماً.

وقول العقليين في الثقافة العربية الإسلامية بأن القيم اعتبارات إنسانية تضاف من قبل الإنسان إلى الوجود، ولا يدخل في دائرتها إلا الأفعال الإرادية التي تصدر عن إرادة

---

(٨) عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج ٦، ص ٩ ـ ١٠.

(٩) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٦٢. يخرج القاضي عبد الجبار أيضاً أفعال الأطفال وناقصي العقل، كما يخرج المجانين من دائرة الأفعال الأخلاقية. انظر مثلاً: أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار [قاضي القضاة]، **المجموع في المحيط بالتكليف**، ص ١٣٤.

واعية حرة، لا يعني أنهم يقللون من شأنها أو يشككون في موضوعيتها، بل يعني أنهم رأوا فيها ما يرفعها عن مستوى وجودها الواقعي. فالفعل الذي يتضمن غاية تضاف إلى طريقة إنجازه إنما يكتسب أهمية إضافية، فالصفة الزائدة على وجود الفعل تضيف الغاية أو الدافع إلى الفعل، بل وتجعلها أهم جزء فيه، بها تعرف قيمته.

ولكي يكون للفعل قيمة تضاف من قبل الإنسان إلى وجود يجب أن يكون صادراً عن إرادة حرّة.

خامساً: أساس الأخلاق

مما يميز العقليين في الثقافة العربية الإسلامية أنهم أسسوا نظريتهم الأخلاقية على «المسؤولية» أو «التكليف»؛ فالإنسان بوصفه كائناً عاقلاً هو مسؤول «بالتعريف» وكل قانون خلقي، وكل القيم الإنسانية تبدأ من مسؤولية الإنسان[١٠].

ويفهم العقليون في الإسلام صلة المسؤولية «التكليف» بالعقل وبحرية الإرادة فهماً خاصاً، فلأن الإنسان عاقل فهو مسؤول، فلا يمكن أن نفهم انفراد الإنسان من بين سائر الموجودات بالعقل أو القدرة على التفكير، إلا بأنه ليس مجرد امتياز، وإنما هو مبدأ المسؤولية، فامتياز العقل يقتضي المسؤولية. ولأن الإنسان مسؤول فهو حر الإرادة، ولا معنى أن نكلف دون أن نحاسب، لأن التكليف هنا يبدو كأنه عبث. ولا معنى أن نحاسب على المسؤولية دون أن تمنح المسؤول درجة من الحرية. ولما كانت المبادىء أو الأسس الأخلاقية نفسها لا تكفي لتلزم الإنسان، فالالتزام لا يتم بأمر خارجي إلا بأن ألزم به نفسي. فالقناعة، أو الدليل العقلي أساس الالتزام، وهو أساس كل مبدأ أخلاقي. وإذا كان العقل أول مخلوقات الله وأول ما امتثل لأوامره، فهذا يعني أنه أقرب المخلوقات منه وأكثرها كمالاً، ووفقاً له تحقق النظام الكلي للوجود، به ننتقل من فوضى الوجود إلى التدبير والنظام، وبه ينتقل الإنسان من فوضى السلوك إلى النظام والالتزام وقبول المسؤولية. والمسؤولية الخلقية كونيّة تشمل كل العقلاء، من بلغتهم الشرائع ومن لم تبلغهم، لأن العقول، كما يؤكدون، تسبق الشرائع وبها تقبل الشرائع وتفهم أحكامها، وخطاب الشرائع موجه «لقوم يعقلون» والشرائع نفسها تثبت ما عرفنا صحته بالعقول وتحث على فعله، فالخير والشر عقليان[١١] ولا يعني ذلك أنهما يعرفان بالعقل فقط، بل يعني أن العقل هو الذي يقررهما. لذلك فالمسؤولية الخلقية تشمل كل العقلاء، وصلَتْهم الشرائع أم لم تصلْهم، صدقوا بها أم لم يصدّقوا، والمسؤولية الكونية تتصل بالفكرة القرآنية

---

(١٠) كرس المعتزلة جانباً من جهودهم الفكرية للبحث في ماهية الإنسان بوصفه الكائن المكلف (والمسؤول)، ويرد في مؤلفاتهم مصطلح المكلف ليعنوا به الإنسان الحي المدرك القادر المريد، وهي شروط المسؤولية عندهم. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(١١) عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج ٦، ص ١٠٢.

وهي استخلاف الإنسان في الأرض وقبوله الأمانة، أو تحمل المسؤولية.

وترتبط المسؤولية لدى العقليين في الإسلام بالحرية، والرابطة بين الحرية والمسؤولية هو العدل (عدل الله)، فقد أكدوا أن شرط المسؤولية أن يكون الإنسان حراً قادراً موجداً لأفعاله، وعرفوا المكلّف بأنه «القادر» العالم «العاقل العارف بحدود مسؤوليته» المدرك الحي المريد، فلا مسؤولية إلا مع القدرة على إيجاد الفعل والعلم بكيفية إنجازه والمريد لأحداثه، أي أن يفعله طبقاً لإرادته الحرّة[١٢]، إن مثلث العقل أو «كمال العقل» الذي يؤدي إلى المسؤولية والتي تتطلب الحرية هو أساس كل قانون خلقي، فالعقل والحرية شرطان ضروريان وكافيان لكل مسؤولية.

وقد أكّد العقليون أن الجبر لا يليق بكرامة الإنسان بوصفه عاقلاً ولا بالله بوصفه عادلاً، وقد كان العقليون أول من ربط هذا الربط العضوي بين قيم العدل والحرية والمسؤولية. فليس من العدل أن يجبر الله عباده ثم يحملهم مسؤولية يتعرضون، بسبب عدم القدرة على إنجازها، للمحاسبة. الحر وحده هو القادر على النهوض بمسؤولياته، ويحاسب على التقصير في إنجازها، والأعمال الخيّرة ينجزها العقلاء الأحرار، أي أن الأعمال العظيمة هي لا تصدر إلا من العقلاء الأحرار فلا أخلاق ولا تقدم إذن مع الإكراه والجبر.

إن بعض الاتجاهات في الفلسفة الحديثة التي وجدت تعارضاً كبيراً بين الحرية والمسؤولية أو الواجب، تطرح مشكلة زائفة في نظر العقليين في الإسلام، فالحرية والمسؤولية متلازمان أكثر من كونهما متعارضين، لأن أحدهما لا يفهم إلا مع الآخر وبالآخر. فلقد أكد العقليون في الثقافة العربية الإسلامية أن حرية الإرادة ليست جزءاً من كرامة الإنسان فقط بل إحدى دعامتي إنسانيته، بها وبكونه عاقلاً يكون مسؤولاً، وبهما معاً ينجز مسؤولياته، وأن الطبيعة الإنسانية وحدها ليست قاصرة عن الارتقاء بذاتها، بإدراك المسؤولية وبحرية الإرادة إلى المثل الأعلى الأخلاقي، وبذلك فهي تفي بالتزامها الكوني، وتصنع مصيرها، وأكدَّ العقليون في الإسلام أن النجاة مسؤولية الإنسان، ومدد السماء هما العقل والإرادة الحرة. فالإنسان عند العقليين هو حرّ الإرادة. ونحن نصنع أفعالنا لأنها تقع بحسب دواعينا وتنتفي بحسب كرامتنا وصوارفنا[١٣].

إن المسؤولية الخلقية التي تتفرع منها كل مسؤولية نعرفها بعقولنا، لأن العلم بأصول القبحات والمحسنات هو علم ضروري[١٤] ركبه الله جملة في العقول وهو من جملة كمال

---

(١٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٣٧٠ ـ ٣٧١ و ٣٩٣.

(١٣) أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار [قاضي القضاة]: **شرح الأصول الخمسة**، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ تقديم وتحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبي، ١٩٦٥)، ص ٢٢٦ و ٣٣٧، **والمجموع في المحيط بالتكليف**، ص ١٧.

(١٤) عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج ٦، ص ١٦.

العقل[١٥]، الذي هو أول شرط للمسؤولية. ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً، فكل ما على المكلف فعله أو تركه ركبه الله جملة في العقول، وهو جزء من العلم الضروري الذي هو بداهة العقول، فمبادئ الأخلاق إذن في أساسها ضرورة العقلاء.

سادساً: سلّم القِيَم

إذا كانت المسؤولية «التكليف» قاعدة الأخلاق في رأي العقليين، فإن «النظر أو التفكير» أول الواجبات، بمعنى أنه واجب لا ينفك عنه واحد من المكلّفين. وعلى رغم أن النظر في اعتقادهم لا يتم إلا بالشك. فالشك في عقيدتهم ليس «معنى»، وهو ليس مقصوداً بذاته، لذلك فالنظر، وليس الشك أول الواجبات[١٦].

ويبدو أن العقليين وضعوا مجالاً للشك في فلسفتهم الخلقية ليتجنبوا «التقليد» لأن الشك لا يزول إلا بالتفكير.

وقد ميّز العقليون بين الواجب الذي يلزم فعله والقبيح الذي يلزم تركه والحسن الذي يندب إليه. فالفعل الذي تلحق بنا مضرة إذا لم نفعله هو واجب. وما يصيبنا الضرر إذا فعلناه فتركه واجب، وأما إذا فعلناه انتفعنا به ففعله حسن فدفع الضرر إذن عن النفس وعن الآخرين أساس الواجب، أما المندوب إليه فيحدده نفعنا ونفع الآخرين. فدفع الضرر أولى من استجلاب النفع واعتقد العقليون أن كل ما يؤدي إلى الواجب ففعله واجب[١٧].

وتأتي بعد النظر الواجبات العقلية وأولها شكر المنعم. وقد اعتقد العقليون أن الحياة أولى النعم وأولاها بالشكر. وقولهم بأن الحياة أول نعمة، يعني أن لهم نظرة متفائلة تحترم الحياة وتجلّها بوصفها نعمة من الله، وشكرها واجب، الفرح بالحياة والتفاؤل بها يقابله شكر المنعم، وهي مسؤولية الإنسان العاقل. ثم تأتي بعد ذلك الواجبات العقلية مثل ردّ الأمانة، والصدق في القول، والوفاء بالعهد، وقضاء الدين وإنجاز العدّة، وكل هذه الواجبات تتأخر عن النظر لأنها لا تعرف إلا به.

أما القبائح فأولها الظلم، والعلم بقبح الظلم في رأيهم هو أجلى من العلم بقبح شرب الخمر، ثم يأتي بعد ذلك الكذب وخيانة الأمانة وخلف الوعد[١٨].

ومن القبائح ما تقبح لذاتها، كالظلم والكذب وإرادة القبح والأمر به والعبث، وهي أساس كل الشرور، وقد تقبح لأنها تؤدي إلى القبيح، فقد يقبح الكلام لأنه عبث

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

ولأنه أمر بالقبيح ولأنه كذب، لأن الأصل بالكلام ليس حسناً ولا قبيحاً. والفعل نفسه لا يقبح لنفسه، فالغايات والوسائل وما تؤدي إليه «نتائجه» هي التي تجعل الفعل قبيحاً[19].

ولم يبذل العقليون جهوداً كبيرة في تعريف الفضيلة وتحليل مدلولها ومناقشة الآراء التي تثار حولها، إنها ببساطة جميع ما يأمر به العقل أو يدل عليه، إنها ليست إرادة الجماعة لأنها قد تنحرف عن «العقل»، ولا النصوص إلا إذا كانت مطابقة لأحكام العقل، والصحيح منها، كما يعتقدون، يحمل هذه الصفة إذ أفهم فهماً صحيحاً، ولا إرادة الأفراد، إنها إرادة العقل الإنساني، تلك ما يجب أن تطاع ويتصرف وفقاً لها.

وإذا كانت الحياة عندهم أول نعم الله، لذلك ينبغي أن تصان. ومن حفظ الحياة وصيانتها، بدفع الضرر واحترامها والارتقاء بها باستجلاء النفع، ينبع كل قانون أخلاقي. والقيمة بوصفها أمراً مضافاً إلى الوجود زائدة عليه وجهت تساؤلهم إلى الذي ينبغي أن نضيفه إلى الوجود (الواقع) مما هو ليس فيه لنجعله أحسن وأفضل، وهو أمر إنساني يقع ضمن دائرة قدرة الإنسان.

سابعاً: الأساس الإدراكي للقِيَم الإنسانية

يعتقد العقليون في الإسلام أن الحس أساس كل معرفة، ومن ثم فهو أساس كل إدراك للقيم. ويعترف العقليون أن من دون معرفتنا بالعالم الخارجي التي تأتينا معطياتها خلال الحواس لا يمكن أن نحصل على أية معرفة ولكنهم يرون أننا إذا بسطنا المسألة بهذه الطريقة فإننا لا نضعها وضعاً صحيحاً. فيمكن القول إن الإدراك الحسي أصل كل معرفة عقلية، ولكن ذلك لا يعني بأن ما ندركه خلال الحواس بوسعه أن يبرهن أو لا يبرهن على المعرفة العقلية[20]، وهذا يعني أن حواسنا أدوات تصلنا خلالها معطيات عن المدركات «العالم الخارجي» لكن هذه المعطيات وإن كانت تشكّل أصول معارفنا، فإنها لا تصنع أحكامنا وقناعاتنا التي هي كل معرفتنا، وهي بالضرورة عقلية. فنحن لا نعرف بحواسنا لأننا لا نحكم بها، الحكم أمر عقلي وإن كانت مادته الأصلية ترجع إلى الإحساس. وكل معرفة هي قناعة أو ما يؤدي إلى «سكون النفس» أي أنها تستند على الدليل. إن بوسعنا أن نركن إلى المعرفة التي تأتينا معطياتها عن طريق الحس أو الإحساس، لكن ذلك نفسه يعرف بالعقل[21].

من إدراكنا الحسي للموجودات، نعرف هذه الموجودات، ويتفرع من ذلك أن نعرف فكرة الوجود ومبادئ العقل «العلم الضروري» وبالحس نعرف الألم والسرور والمنافع. وهذا يوصلنا إلى معرفة «مبادئ الأخلاق»، لأن ذلك سوف يؤدي بنا إلى إدراك

---

(19) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(20) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(21) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٥٨.

أن الألم الإنساني وما يؤدي إليه قبيح والسرور والمنفعة وما يؤدي إليهما حسن، ومن خلال الإدراك الحسي تنكشف لنا الدواعي أو الصوارف التي تؤدي إلى معرفة المعتقدات، لأن معرفة الدواعي والصوارف أساس كل المعتقدات[٢٢].

ماذا يعني أن تكون أصول المبادئ الأخلاقية قائمة في إدراكها على الإحساس، إنه يعني تأسيس الأخلاق على سعادة الإنسان وخيره ورفاهه. وبهذا فقد أضفوا على الأخلاق أهمية عقلية وكأنهم هنا يعودون إلى مبدأ «كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي».

وفي ما يتصل بالعلاقة بين الأخلاق والشرائع، فقد أكد العقليون أن النبوّة نفسها تعرف بالعقل والشرائع ليست إلا تفصيلاً لجملة ما استقر في العقل[٢٣] والشرائع لا تقرر لنا مبدأ، ولكنها تدلنا على ما يؤكد أو يخالف هذا المبدأ، فالعقل يدرك أن ما يؤدي إلى الضرر قبيح ينبغي تركه، وأن ما يؤدي إلى النفع حسن يندب إلى فعله أي أنه يدرك أسس الأخلاق، أما الشرائع فهي تعرفنا أن عملاً بعينه يؤدي إلى الضرر، وهي هنا تذكر بأصول ما استقر في عقولنا. فالأخلاق إذن في كل أصل من أصولها عقلية لا تعرف إلا بالعقل، وهذا هو معنى أنها كونية، أما الشرائع فإنها تقدم لنا أمثلة على سلامة هذه المبادئ ترشد إلى خيرات شخصية وتحذرنا من شرور معينة.

نظرة ختامية

من الصفحات السابقة نلاحظ أن الاتجاه العقلي في الثقافة العربية الإسلامية أَوْلى مسألة القيم أهمية خاصة بوصفها موقفاً من العالم والوجود، أو صفة للشيء زائدة على وجوده، فنحن قد نفهم الواقع بقوانينه من خلال مدركات الحس، لكن تقديره يتم بقوانيننا وقوانين العقل الإنساني «فالوعي بالوجود مجرد مرحلة تسبق تقويمه».

ويشجب العقليون أية «معرفة» تأتي عن طريق التقليد، وإذ جعلوا التفكير واجباً فردياً فقد أكدوا على أنه لا يمكن أن يكون عاقلاً غير مكلفٍ بالنظر. تماماً مثلما لا يجوز التكليف مع فقدان العقل[٢٤]، وبهذا يكونون قد شجعوا التفكير المستقل. وهذا يتفق مع مبدأ «الاجتهاد» في مستوى معيّن من العلم، وهو إذا كان لنا أن نستخدم لغة العصر، مبادئ الحرية «الأكاديمية»، وهي حرية ضرورية لتطور كل معرفة، وبهذا المعنى نجد في قبول الاجتهاد والتسامح بشأنه معنى أخلاقياً، بالإضافة إلى مفهومه العلمي.

---

(٢٢) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٥٨ و ج ١١، ص ٣٨٣.

(٢٣) أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار [قاضي القضاة]، **المختصر في أصول الدين** في: أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار [قاضي القضاة]، **رسائل العدل والتوحيد**، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ج ١، ص ٢٣٤، ولعله كتاب **مختصر الحسني** الذي ورد ذكره في قوائم مؤلفات القاضي عبد الجبار.

(٢٤) عبد الجبار، **المجموع في المحيط بالتكليف**، ص ٢٧.

ولا يقتضي «النظر» أو «التفكير» حدّاً من الحرية، بل هو وسيلة للحرية، لأنه يحرّر من الجهل والتقليد، وهو بشروطه وراء كل تقدم.

ولم يعرف العقليون التعارض الذي عرفته الفلسفة الحديثة بين الحرية والمسؤولية. حتى أن الوضعيين والفلاسفة التحليليين يعتقدون ان كلمتي ought و is ينتميان إلى حالتين مختلفتين[٢٥] بل كانوا أقرب إلى كانت في مقولته: ought implies can[٢٦]. فالعقليون في الإسلام قد أكدوا أن أحدهما لا يفهم ولا يمكن أن يكون إلا مع وجود الآخر.

وكان مما جعل مذهب العقليين مناسباً لنظرية أخلاقية متماسكة. نظرتهم المتفائلة باعتقادهم أن الحياة أولى النعم تجب صيانتها والمحافظة عليها والحرص على أن تجرى آمنة رضية، وأن القيم ليست أساس تماسك المجتمع (المنافع المشتركة ودرء المضار) بل هي أيضاً أساس حرية الفرد لأن الحرية بحد ذاتها قيمة.

ونظرة العقليين المتفائلة إلى الحياة تأتي من اعتقادهم بأن الله لا يفعل إلا الحسن، وإلا الأصلح، وارتباط الخير بالمطلق فهو مبدأ للوجود وغايته، وفعل الخير ليس واجباً على كل فرد إنساني فقط، بل ويقع دائماً في دائرة إمكاناته، وأن الطبيعة الإنسانية نفسها هي طبيعة خيّرة، ولذلك ينبغي أن تزدهر، وأن الألم ضد الطبيعة، ولذلك هو أساس التمييز بين الخير والشر، ولذلك يجب أن نتجنب كل ما يؤدي إليه.

وإذا كان التفكير أو النظر هو أول مسؤولية، وبالمعارف التي يكتسبها عن طريقه يكتسب الإنسان هويته ويحققها بوصفه كائناً عاقلاً، فالمسؤول يكتسب هويته بوصفه الكائن الوحيد الحر في الوجود، وإرادة الكمال وسد نقص الواقع لا تنجز إلا بالحرية.

إن تأسيس الأخلاق على المسؤولية التي تدرك «عقلاً» من جهة وجعل الواقع الإنساني مرجعاً في نشأة أصولها، يعني أن العقليين في الثقافة العربية الإسلامية لم يتجاهلوا الواقع، أو يتعالوا عليه، لكنهم في الوقت نفسه لم يقروا كل شرائطه كما تتجلى في الممارسات اليومية، بل تطلعوا إلى واقع مختلف ينسجم مع قوانين العقل. أو أنهم بكلمة أخرى دعوا إلى تغيير الواقع أو تعديله ليكون أكثر انسجاماً مع العقل. فالقول بأن الواقع أصل نشوء القيم يعني أن إدراك ما في الواقع الإنساني من آلام ونقص، يحث العقل على البحث عن شرائط «إكماله» وفق قوانينه (قوانين العقل)... إذن فالمسؤولية في جوهرها هي التزام إنساني لسد كل خلل، لا في واقعه اليومي المباشر فقط، بل في كل واقع متصوّر وممكن، ليرتفع إلى مستوى فكره.

---

(٢٥) J. Bronowski, *Science and Human Values, 1959-1961* (London: Penguin Books, 1964).

(٢٦) William Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), p. 234.

المحور الثاني

العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي

الفصل الخامس

مظاهر ونماذج من العقل والعقلانية في الفكر العربي الإسلامي ـ فترة ازدهاره من المشرق والمغرب

حسام الآلوسي(*)

مقدمة

يلاحظ الباحث المدقّق أن ثمة صعوبة منهجية تتعلق بمحاور هذه الندوة جميعاً، والمعنونة بـ «مكانة العقل في الفكر العربي» وهذه الصعوبة تتعلّق بتحديد مفهوم «العقل».

لاحظ **محمد أركون** بصدد مفهوم «العقل الإسلامي الكلاسيكي» ملاحظة جديرة بالتأمل فقال: «كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نصّ معين أو كتاب معين يكون موجوداً فيه بشكله ومضمونه وآليته المكتملة الجاهزة؟ وهل يجوز لنا أن نفضّل عائلة روحية (يقصد فكرية) على غيرها أو مدرسة على غيرها أو علماً محدداً دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعملي للعقل الإسلامي الكلاسيكي؟ في الواقع إننا نستطيع أن نختار مسارات عدة، فإما أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءاً من لحظة القرآن (الكريم) ونتتبّع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين أي التاسع والعاشر الميلاديين، وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدّد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره. وأخيراً إما أن نعتمد نصاً (أو مؤلفاً أو كتاباً) محدداً ثم

(*) أستاذ في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد.

ننطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية، وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية. إن الخيار الأول يعيدنا إلى التاريخ الخطي للأفكار، وأما الثاني فيكسر وحدة أنظمة الفكر التي نبحث بالضبط عن وظائفها ودلالاتها. وأما الخيار الثالث فهو الأفضل، وهو يفرض نفسه بطبيعة الحال، لأننا نمتلك مؤلفاً معيارياً رائزاً اعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلاً للإجماع والإشعاعات المتعددة: إنه **رسالة الشافعي** (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ/٧٦٧ ـ ٨٢٠م)[١].

ومن دون أن يسأل **مصطفى عبد الرازق** مثل هذه الأسئلة نجده يؤرخ للفكر الإسلامي الكلاسيكي على أساس الخيار الأول، حيث يتابع مسيرة العقل الإسلامي منذ عرب ما قبل الإسلام عبوراً بالفترة الإسلامية ومن خلال مسيرة الفقه (التشريع والجانب العملي من الدين والحياة) ومسيرة علم الكلام (الاعتقادات والجانب الأشمل للدين وتعقله)[٢].

إننا لا نستطيع أن نسلك مسلك محمد أركون مبتدئين بـ **رسالة الشافعي**، كما لا يمكن أن نحدّد أو نقصر «العقل» على ميداني الفقه وأصوله من جهة، وعلم الكلام من جهة أخرى، كما فعل مصطفى عبد الرازق، ذلك أن «العقل» الذي نتحدث عنه في هذه المحاضرة، وربما بالنسبة إلى بقية المحاور في هذه الندوة هو العقل العربي في كل ميادينه. كما يتجاوز ميداني الفقه وعلم الكلام، أعني العقل العربي، ليس فقط الذي يدور حول الدين الإسلامي بتشريعاته وإعتقاداته، بل هو كل النشاط الفكري، أو هو كل نشاط العقول التي عاشت الفترة التأريخية الممتدة إلى اليوم، وبالنسبة إلينا في هذه المحاضرة نشاط العقول التي عاشت منذ مجيء الإسلام وطيلة فترة الازدهار التأريخية الأولى عبر القرون الخمسة الأولى الهجرية أو ما بعدها بقليل، وأينما حصل ازدهار واضح في الفترة بعدها، تاركين لغيرنا الحديث عن فترة عصر النهضة العربية والحديثة.

ليس من الممكن الدخول في تحديد معنى «عقل» و«عقل عربي»، فالثاني سيتأكد من خلال هذه المحاضرة، أما بالنسبة إلى معنى «عقل» فأنا أختار شيئاً يمكن أن يعبّر عنه تحديد **أبي حيان التوحيدي** بأن العقل «هو منظومة التجارب الإنسانية، وكلما كانت تجارب العقل أكثر، كانت النفس أتمّ عقلاً»[٣]، وكذلك فهم أبي بكر ابن زكريا **الرازي** العقل بمعنى «الفاعلية» التي يقوم بها الإنسان بوعي وتدبّر، وبمعنى الوظيفة أو الوظائف كأداة للمعرفة النظرية وكأداة للسلوك العملي والصناعات، وكل ذلك في مقابل الهوى. وقبل

---

(١) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٢) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٩).

(٣) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، ص ١٢١.

إيراد هذا النص عن الرازي أقول إنني عالجت مطولاً في كتابي **الفلسفة والإنسان** تحديد العقل، وناقشت عديدين حوله منهم فؤاد زكريا وزكي نجيب محمود وزكريا ابراهيم وأنور عبد الملك، ووصلت إلى تحديد عام، للعقل بذكر مقابلاته؛ فهو **أولاً، مقابل للعاطفة أو الانفعال**، فيقال: عقلاني وعاطفي مع أنهما ليسا طرفين يستبعد أحدهما الآخر في الحالات السويّة، لكن يحدث أحياناً تغليب العاطفة أو الانفعال ومحاربة كل فكر منهجي ومنطقي، مع التأكيد على قصور العقل، كما في العصور «الرومانتيكية» وفلسفة الإرادة عند شوبنهاور، وإرادة القوة عند نيتشه، والحياة عند دلتاي، والحدس عند برغسون، حيث يدعي هؤلاء وجود قوة تعلو على منطق العقل وتصل إلى لبّ الأشياء، بينما لا يدرك العقل سوى العلاقات الخارجية بين الظواهر.

وهو، أي العقل، **ثانياً، مقابل للسلطة**، وليس المقصود السلطة الحكومية، بل بقية السّلط كسلطة العامة والعادات، وأشهرها سلطة الوعي الديني. هنا التقابل ينصب على الطريقة والمنهج. في حالة خضوع الفكر أو الإنسان للسلطة يكون التفكير خاضعاً لمصدر يعلو عليه، بينما يرتكز خضوع الإنسان للعقل كمقوّم لذاته، كأقنوم ذاته الاستناد على الموارد الإنسانية وحدها. ولا شك أن التقابل بين العقل والعقيدة يُظهر أن العقل عام ومشترك بين البشر، إنه عام وشامل بحكم ماهيته ذاتها، بينما الإيمان خصوصي بطبيعته، والعقيدة تسري على فئة محددة من الناس هي فئة المؤمنين، مع أنها تضفي على نفسها طابع الشمول والوحدانية، لكنها تجد في مقابلها عقائد أخرى تدعي لنفسها هذا الطابع ذاته.

والمقابل الثالث للعقل: الأسطورة، وهذه كانت بديل العقل في العصور البدائية بسبب ضعف إمكانات الإنسان الفكرية، ووجدت في العصور الحديثة لها أنصاراً كمقابل للعقل، بوصفها تعبيراً عن القوى الحيوية المكبوتة من قبل العقل نفسه، مثل مدارس اللاوعي، مثل جوانب من نظرية التحليل النفسي، وبعض المذاهب الفنية الحديثة المتأثرة بها، وهكذا يمكن تحديد العقل بأنه قوة بشرية توضع في مقابل الانفعال أو العاطفة، وهي قوة مضادة للسلطة بشتى مظاهرها، تسعى إلى التخلص من كل آثار التفكير الأسطوري، مع ميل فيها إلى التناسب الصحيح في فهم جوانب أية مسألة وتبريرها وإضافة البعد العملي أو الأخلاقي والاجتماعي، أو الحياتي عموماً، العقل الذي لا يزدري المشاعر والذي يندمج في الحياة، ويعطي فسحة للاستغراق في جوانب الفعالية البشرية الأخرى التي تشمل الفن والانفعال الخصب بالحياة؛ والذي مع هذا كله لا يغفل عن طبيعته الأساس ووظيفته وهي النقد والموقف النقدي[٤].

---

(٤) حسام محيي الدين الآلوسي، **الفلسفة والإنسان** (بغداد: دار الحكمة، ١٩٩٠)، الفصل ٧، ص ٢٠٤ وما بعدها؛ فؤاد زكريا، **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ١٣ ـ ٢٥؛ زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٣٠٩ ـ ٣١٧ ومواضع أخرى، وأنور عبد الملك، «المقدمة،» في: جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أنور عبد الملك، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ٥ ـ ٧.

والآن أورد نصّ تحديد الرازي للعقل، فهو يكاد يستغرق كل ما قدمناه من معنى العقل ومقابلاته: «إن الباري عزّ وجلّ إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه. وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا، فبالعقل فضلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسناها وذللناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا ونصل إلى بغيتنا ومرادنا. فإنا بالعقل أدركنا صناعة السفن واستعمالها حتى أوصلنا بها إلى ما قطع وحال البحر دوننا ودونه، وبه نلنا الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة إلينا النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة عن الحقيقة المستورة عنا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركتها، وبه وصلنا إلى معرفة الباري عزّ وجلّ الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا. وبالجملة فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين، والذي به نتصور أفعالنا العقلية قبل ظهورها للحس، فنراها كأن قد أحسسناها، ثم تتمثل بأفعالنا الحسية صورها فتظهر مطابقة لما مثلناه وتخيلناه منها، وإذا كان هذا مقداره ومحله وخطره وجلالته فحقيق علينا ألا نحطّه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا وهو الزمام مزموماً، ولا وهو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه، فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه، ولا نسلّط عليه الهوى الذي هو آفته ومكدره والحائد به عن سننه وقصده واستقامته، والمانع من أن يصيب به العاقل رشده وما فيه صلاح عواقب أمره...»[٥].

من الواضح أن مواصفات العقل بحسب مقابلاته وبحسب تعريفَي أبي حيان التوحيدي والرازي هو المواصفات المثالية العليا للعقل، لكن التأريخ، يعلمنا أن العقل مستويات، وهو يتجلى عبر العصور في أنماط متعددة، ويختلط بأشكال من غير ميدانه الخاص، ومهمة المدقق أن يكشف عن هذه الأشكال والأقمطة ليصل إلى ما وراءها من نظر عقلي ودلالات عقلية. وهذا ما نزعم أن العقل العربي فعله في فترة تكوّنه ونموه خلال الفترة الإسلامية التي ندرسها في هذه المحاضرة، وهذا هو ما سنحاول ما نؤكده وندل عليه في هذا المحور.

أولاً: أطروحة ومضادات لها، وشواهد عليها

إن الأطروحة الكبرى التي أتبناها هي أن العقل العربي منذ مجيء الإسلام وطيلة فترة ازدهاره الكلاسيكية الأولى (طيلة العصور الخمسة أو الستة الهجرية الأولى) عند

---

(٥) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، **رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي من قطع بقيت من كتبه المفقودة،** جمعها وصححها بول كراوس (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، «كتاب الطب الروحاني،» ص ١٧ ـ ١٩.

معظم الدارسين، وبعضهم يمدّها إلى ما بعد ذلك، أقول إن الأطروحة الكبرى هي **أن العقل العربي في هذه الفترة هو المنتج لهذه الحضارة الإسلامية الخصبة المتعددة الأوجه،** والدافقة بالتيارات والمذاهب، وتعددية المواقف والاتجاهات. وظل هذا العقل يعمل بشكل ظاهر ومستتر؛ إن التعاليم الدينية كنصوص في القرآن الكريم عامة والعقل العربي، بمستويات مختلفة، كما سيتضح استعان بها أو وضعها في حسابه، لكنه اجتهد في فهمها، واجتهد في التوفيق معها، واجتهد في تلمّس حلول ومواقف تقترب أو تبتعد عنها، واستعان بوسائل مختلفة في مجالات مختلفة تتلاءم تلك الوسائل مع كل منها، في الفقه أو في علم الكلام أو في الفلسفة أو في الموقف من الحياة ومتعها أو في الموقف من حكم التجربة وضرورة الوقائع الجديدة، أو في دفق المعرفة التي وصل إليها من خبرات الشعوب بالترجمة أو الاتصال والمعايشة. ووجد هذا العقل ميادين يجول فيها بلا حساب ولا رقيب، خصوصاً في العلوم الطبيعية والتطبيقية، وفي كل ما يتعلق بالعلوم الطبيعية، والحرف والتكنولوجيا.

وبشكل عام، وفي كل مجالات الفكر والعلم والحياة كان الموقف من النص الديني هو تعقّل وعقلانية بدرجات ومراتب، تصل إلى التعسف في الخروج عن النص.

إن ما قدّمه الإنسان العربي، ومعنى العربي هنا يشمل ليس العربي بالدم فقط، بل بالثقافة واللغة والعلاقة الاجتماعية ـ الزمنية ـ المكانية، أقول إن ما قدّمه الإنسان العربي في الفترة السابقة المعنية في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، عبر عصور عديدة، في الفلسفة والكلام والتصوف، وفي العلوم البحتة، في العلوم الطبيعية، وفي العلوم التطبيقية، وفي العمران والإدارة والزراعة، وفي الصناعات وفي الفنون، يدل على تصرف عقلي «جهد بشري إنساني» وتصرف واقعي محكوم بأسباب عديدة، منها المنظور الديني الأول في نصه أو نصوصه، وهذه الأسباب عديدة، تشمل واقع العلوم الطبيعية وأطروحاتها، والرفد الثقافي والخبروي الأجنبي وتطور المجتمع العربي وظهور مشكلات جديدة؛ وما طرأ من تبدّل في نمط الحكم والمؤسسة الحاكمة. إن تعددية الأجوبة عن كل مسألة مطروحة في أي من هذه الميادين دليل على وجود عقل يعمل، في الفقه، المذاهب المختلفة من أهل الحديث وأهل الرأي والاجتهاد وما بينهما؛ وفي علم الكلام والفرق، تعددية المواقف من التأويل جوازاً أو رفضاً ومستويات التأويل وحدوده؛ ويدهش المطّلع على تعددية الحلول والمواقف والتفاصيل في طروح أهل الكلام حول مسألة الألوهية والصفات، ومسائل العدل، والمسؤولية، والموقف من بناء الكون من مذاهب ذرية إلى غيرها، وكذلك المواقف من السببية الطبيعية نفياً وإثباتاً، والموقف من الخلافة وشروطها وأحوالها. وتعددية المواقف من «الربح» ونعم الحياة، والتنظيرات حول المسائل الاقتصادية، حتى ما تعلق منها بنص واضح «كالربا»[٦].

---

(٦) مكسيم رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ترجمة نزيه الحكيم، ط ٤ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، الفصل ٢، ص ٣٢ ـ ٣٦ حيث يوضح كيف احتال العقل العملي العربي على الربا بطرق مختلفة.

في الفلسفة كذلك، مدارس ومذاهب حول الوجود، ومسائل الأخلاق والفلسفة السياسية، والنفس، والمصير والخلود، ومعنى الحقيقة، وأنواع الخطاب بحسب المستويات من عامي خطابي إلى متوسط استدلالي، إلى خاصيّ يتعلق بالبرهان.

والخلاصة أن العقل العربي لم يتوقف سواء بسبب النص الديني أو مكملاً للنص الديني أو متجاوزاً عليه بتأويل أو بمسارب وطرق أخرى. وإنه لمكابرة أن يقال إن الدين، أو قل النص الديني ألغى العقل أو أثر أثراً كلياً لم يعد للعقل أمامه سوى حيّز ضيق. كما أنه من المكابرة أن يقال إن العقل العربي شق طريقه بنفسه غير متأثر بالدين أو بالنص الديني، والدليل على هذا وذاك، أي على عدم صحة هذين الموقفين المستقطبين ما ظهر من تشريعات وعلوم وفلسفات ونضوج في مباحث اللغة والنقد الأدبي والمنظور إلى التأريخ والحضارة، والأديان الأخرى ومقارنتها، وسائر ما استجد في أمور الحياة المختلفة. كما أن مقارنة عقلنا العربي في أبهى صوره «الاستقلالية» بالعقل اليوناني تفند المكابرة الثانية.

ومن المهم جداً أن نقول أن الواقع المتطور منذ ظهور الإسلام وعبر الأمويين والعباسيين وظهور مجتمعات مختلفة ودول طوائف، وظهور أنماط جديدة من البنى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، ودخول شعوب أخرى في الإسلام واتصال العرب بأمم أخرى، وحركة الترجمة، هذا وأشياء أخرى عديدة ومتنوعة، فرضت إضعاف عامل النص أو محوه تقريباً أحياناً، أو تفسيره وتأويله تأويلاً جديداً لمطابقة الواقع، أو المنظور الجديد، أو ربما لتجاوز النص. فالعقل العربي ليس أسير النص دائماً ومع كل المستويات والأوضاع، بل له طرق لامتصاصه، أو لتجاوزه، لكنه، أي العقل العربي، بشكل عام محدد بروح العصر والمرحلة الحضارية وحركة العلم ومراحل الوعي البشري العام، وأنماط الإنتاج الكبرى على نطاق المعمورة ومتأثر بشكل الإنتاج اليدوي، وأشكال الطاقة الإنتاجية المعروفة آنذاك، والموقع الزمني من مسيرة الحضارة قبله لكل البشرية. إن بعض خصائص العقل العربي التي رصدناها في ندوة المجمع قبل السابقة، حول «إشكالية العقل العربي» كخصائص عامة، وليس من دون استثناءات، من مثل خاصيته وتوقيته ومطلقيته ومذهبيته أو دوغماتيته، وتعدّد أشكال الخطاب فيه، تعود في الغالب ليس فقط إلى الدين الإسلامي، أي إلى الدين أي دين، بل هي تعود إلى روح المرحلة التي تمر بها البشرية، وهي مرحلة «ميتافيزيقية» إذا استعرنا تقسيمات أوغست كونت أو كوندرسيه أو هوب هوز أو سواهم، مما هو معروف لأي دارس لحركة مسيرة الحضارات ونظريات فلسفة التأريخ.

وها هنا حدث ويحدث خلط للأوراق فلا يميز بين الخاص والعام، فالعام هو أن الفكر العالمي المسيحي والإسلامي ثم المسيحي (ما يسميه الغربيون المرحلة الوسيطة) كان في الغالب محكوماً برؤية لاهوتية، أو مثالية، أو دينية بحسب الفئات والغالبين والمستويات من لاهوتيين أو فلاسفة أو رجال شريعة وحديث، وهكذا معهم المؤرخون

واللغويون والجغرافيون. . . الخ. عموماً إلا مَنْ شذّ من هؤلاء فينتمي إلى فريق الكلاميين أو الفلاسفة. والمهم هنا أن الفكر العربي أو العقل العربي من خلال هؤلاء جميعاً، محكوم ليس بالنص الديني والرؤية الدينية الخاصة، الإسلام مثلاً كدين، بل وأيضاً بروح المرحلة البشرية، حتى لو استعمل المفكّر كل أساليب العقل والواقع المحسوس، وحاول الابتعاد عن رؤية لدين بعينه، وإلا كيف نفسّر إمتلاء تأريخ الفلسفة والعقل بفلسفات مثالية منذ سقراط عبوراً إلى توما الأكويني؟ بل كيف نفسّر أن الفلسفة المثالية، سيطرت حتى على المدارس الطبيعية قبل سقراط؟ وعدم تخلّص مدارس هرطقية على قلتها من بعض آثارها قليلاً أو كثيراً؟

فهل نقول إن هذه الفلسفة المثالية وهي الغالبة المسيطرة، إلا باستثناء قلة بعدد أصابع اليد الواحدة، هي لاعقلية ولا عقل فيها لأنها مثالية؟ فهؤلاء الذين ينطلقون من منطلقات «مادية» أو لاإيمانية خالصة، يتجنبون الحق حينما يسوون بين «مثالية ولاهوتية» عقلنا العربي عموماً، وخصوصاً في ميدان الفلسفة، وبين «لاعقلانيته». ومن الطرف الآخر يقع بعض المؤمنين والمتدينين بخطأ مماثل عندما يقصرون العقلانية والعقلنة على «المؤمنين واللاهوتيين والمثاليين» فيعتبرون كل اجتهادات العقول ومغامراتها خارج «الإيمان» أو دين معين، أو مذهب ديني معين، نوعاً من اللاعقل واللاعقلانية. وكل ما نقوله هنا ليس التسوية بين الإيمان واللاإيمان، فهذا ليس مهمتنا ولا هو مقصودنا، إنما نحن بصدد توضيح مقياس نقيس به حضور «العقل العربي» وأي عقل أو عدم حضوره، فالمؤمن والفلسفة المؤمنة يمكن أن تقوم على أعلى مستوى من العقل والدليل والقناعة العقلية، أي الفلسفية، كما أن الملحد والفلسفة الملحدة يمكن أن تقوم عند أصحابها على أعلى مستوى من العقل والدليل والقناعة العقلية أو الفلسفية.

والمغزى من هذا كله أن بعض الدارسين حكموا باضمحلال العقل العربي، لأن أعلى حضور له وهو في الفلسفة، يدل على أنه عقل «موفق» مثالي، وثوقي. . . الخ. ؛ وهذا نجده عند لفيف من الدارسين الغربيين، خصوصاً الاستشراق في مراحله الأولى ممثلاً بكوزان ورينان وغيرهم، وعند دارسين مثل عبد الرحمن بدوي، وعند بعض المدارس التي تنحو منحى ابيستمولوجي مثل محمد عابد الجابري ومدرسته، وسنعالج موقف الأخير لاحقاً في هذه المحاضرة.

ومن الطرف الآخر فإن بعض «الأصوليين» أو الدارسين الإسلاميين وجدوا أنه لا يمكن التوفيق بين الفلسفة أو قل العقل الفلسفي وبين الدين فحكموا بإلغاء الفلسفة وحتى المنطق، بل ولاموا المعتزلة والأشاعرة والمتكلمين، لأنهم تسلحوا بالفلسفة والعقل بشكل أو بآخر، وما فتاوى ابن الصلاح والسيوطي وسواهما عنا بمجهولة ولا بعيدة. ومثل هذا تجده حديثاً عند محمد البهي، وعلي سامي النشار وعدد غفير، وكنت خططت لبحث أسميته «مستشرقون عرب» والعجيب أن هناك قاسماً مشتركاً بين منكري وجود «عقل عربي» مستقل أو قل فلسفة عربية مع تعدد المدارس والمسارب والدواعي، فشخص

مثل عبد الرحمن بدوي ينكر وجود مثل هذا العقل والفلسفة، لأن روح الإسلام تلغي كل تفلسف، ومثله كوزان ومستشرقين قدامى آخرين، ومن الطرف الآخر نصل إلى الإلغاء نفسه لعقل وفلسفة عربية عند محمد البهي والنشار وآخرين لأن الدين يكفي، وله منطقه وأسسه، والفلسفة ما هي إلا تيار طارئ وافد ودخيل، ويشارك في هذه الرؤية مؤرخونا القدامى عموماً مثل الجاحظ وابن صاعد الأندلسي والشهرستاني وغيرهم، فاعتبروا فلاسفة الإسلام تياراً يونانياً رومياً!! وبينما يقف الأولون من منطلق مادح للتفلسف ذامّ للدين، يقف هؤلاء من المنطلق ذاته للتفلسف مادح للموقف الإيماني النصي؛ لكن النتيجة واحدة، هي أن عقلنا العربي لا قبل له بالتفلسف، ولا وجود لفلسفة فيه كعنصر أصيل في تكوينه[٧].

وهناك طرف آخر لكنه هذه المرة لا يجد في كل ما قدمه العقل العربي، من «الأمور العملية» كالتشريع والفقه واللغة والبيان، ولا في الأمور النظرية الاعتقادية الفلسفية، كالكلام والفلسفة إلا التقليد، وقياس الغائب على الشاهد، والانشداد إلى الماضي، والانحباس في سجن اللغة، والنظرة القائمة على مبدأي التفريق بين المعنى واللفظ من جهة ومبدأ التجويز، والرؤية الذرية من جهة أخرى، فإن شذّ بعضهم شذّ إلى طريق العرفان، أو الباطنية وهي مواقف لاعقلية أصلاً، وهذا الموقف تبناه في كتبه كلها محمد عابد الجابري، فيعتبر أن عقلنا القديم العربي الإسلامي اتباعي مرجعي، وهو قراره لفلسفة اليونان، أو رؤيا النص، ولا جديد فيه، وهكذا يسحب حكمه على «العقل» العربي الحديث والمعاصر، فهو إما مرجعي أو قراءة للفلسفة الغربية الحديثة.

لقد آن لنا أن نراجع هذه الأطروحات «العادمة» للعقل العربي مهما كان زيها أو منطقها أو كساؤها أو منطلقها وأسبابها، ولا يتأتى هذا بأحكام مسبقة منطلقة من مواقف ايديولوجية مسبقة.

إننا نرى ومعنا في ذلك عدد من الدارسين يزداد تباعاً **أن ثمة موقفاً ثالثاً**، وهو الذي أتبناه في هذه المحاضرة، وأجد له مؤيدين من أمثال مصطفى عبد الرازق وابراهيم مدكور وعدد كبير من الدارسين العرب والمسلمين المحدثين، كما نجد له مؤيدين داخل دوائر الاستشراق الحديث من أمثال رودنسون وجاك بيرك، كما نجد له مؤيدين عند عرب يعيشون في الغرب أو يكتبون بلغات الغرب، من أمثال محمد أركون، وليس القصد هنا تعداد المثلين، إنما الإشارة إلى أمثلة حتى يساعد هذا السامع أو القارئ المطّلع على هؤلاء من فهم موقفنا هذا، ويمكن الإشارة أيضاً إلى غولدزيهر كواحد من

---

(٧) حسام محيي الدين الآلوسي: «الفلسفة في الفكر العربي المعاصر: هل هي إبداع أو إعادة إنتاج،» **آفاق عربية**، السنة ١٧ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢)، ص ٢٨ وما بعدها، و**صور نقدية للاستشراق التقليدي والجديد أو تطور الاستشراق وتطور النظرة إليه**، سلسلة الاستشراق؛ ٣ (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٩)، ص ٣٢ وما بعدها.

الذين يشيرون إلى رؤية مماثلة ومتقدمة زمنياً، ولو أنه ينطلق من منطلقات مثيرة للجدل والنقاش في منطلقها الأساسي، أعني موقفه من «الرسالة المحمدية» والإسلام، باعتباره فعلاً بشرياً لا إلهياً، وسنحدد لاحقاً الجوانب الإيجابية في رؤياه للعقل العربي وفاعلياته بحكم المتجدد من الأحداث، وما عدا ذلك فليس هو مقصودنا.

وإذا كنا قد أوضحنا كل هذه الأمور، نعود فنقول إن المقصود في هذه المحاضرة التنبيه إلى أن العقل العربي كان فعالاً، فلم توقفه النصوص ولا «المرجعيات» وقد تجلى ذلك في أشد الدوائر صلة بالدين وبالنص، أعني في مجال الفقه وفي مجال علم الكلام. والأول يعبّر عن الجانب «التشريعي العملي» من الدين والآخر يعبّر عن الجانب النظري الاعتقادي من الدين، وتجلّى هذا «الفعل» و«الاجتهاد» للعقل العربي في الفلسفة، وإحدى آياته هو الجدل والنقاش بين الأطراف المتعددة للمدارس الفلسفية في كل مسألة مطروحة بشكل عميق. وأغتنم هذه الفرصة لأدعو إلى تتبّع جزئيات كل مسألة مثل أصل العالم، والمعرفة، والمصير، وهيئة العالم، والمنهج، والمنظورات السياسية والأخلاقية، والتفلسف حول اللغة والفن تتبعاً داخلياً شاملاً، وعندئذ سنبين وجود أصالة وجديد وإبداع للعقل العربي، فلا هو تقليد لليونان (الآخر) ولا هو تكرار لمرجعية النص القرآني، كما زعم مستشرقون وعرب قدامى ومحدثون.

كما إن إحدى آيات هذا العقل العربي، فترة ازدهاره، وسوف نعدد هذه الآيات، ونحن هنا فقط نشير إلى أهمها، هو أن هذا العقل يعتمد على الحجج العقلية وليس على النصوص، وخصوصاً في مجالي «الكلام» و«الفلسفة» و«التصوف». فبالنسبة إلى المتكلم يستمد منظوره العام الرئيسي من النص من الإسلام كدين، قبل التوحيد، والنبوة، وحشر الأجساد، والعناية الإلهية، وهذا أمر واضح، فمهمته كمتكلم هو الدفاع عن هذه العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، بحسب تعريف علم الكلام، لكن فيما عدا هذا أي في التفاصيل، مثل إثبات وجود الله، إثبات الوحدانية، موضوع الصفات الإلهية، الجبر والاختيار، مكانة العقل من الدين تأصيلاً أو اتباعاً، مطلقية القيم الأخلاقية أو نسبيتها، . . . الخ. ، يكون النص الديني أمامه محايداً ويملك القوة القدسية نفسها، وهو أي المتكلم يُعمل عقله وقناعاته لاختيار نص على ظاهره وتأويل آخر «متشابه» بحسب رأيه وهكذا مع الآخر بشكل معكوس. فالموقف المتبنى أولاً ثم الرجوع إلى النص ثانياً، ما عدا المسائل الرئيسية، فالنص أولاً ثم الموقف والتفسير والتأويل ثانياً. واختلاف المتكلمين هو أبداً ليس في المسائل الرئيسية التي عددناها أعلاه، بل في المسائل التفصيلية، مثل صفات الله كيف هي، مدى معارضة السببية الطبيعية للفاعلية الإلهية؟ هل يتطابق حكم العقل حول العدل والخير والحسن مع النص وجوباً، وهل يجب على كل إنسان حتى مع عدم وجود نص؟ وهكذا مع مسائل تتعلق بالجبر والاختيار.

أما بالنسبة إلى فلاسفة الإسلام، فأنا على قناعة من معرفة داخلية طويلة وشاملة، فإن العملية هي: إن الفيلسوف الإسلامي أو العربي يتكون عنده مذهب أو فلسفة بناء

على قناعات، وربما احتاج بعدها إلى الاستشهاد بآيات؛ في كتبه التوفيقية، خذ مثلاً على ذلك ابن رشد فهو في كتاباته الفلسفية الخالصة وشروحه يتكلم كفيلسوف، وقد لا يأتي على موقف الدين، لكنه في كتبه «التوفيقية» مثل **فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة**، يأتي بالآيات والأحاديث والمواقف الكلاسيكية. . . الخ. ، ويقرّبها من منظوره الخالص في كتبه الأخرى، وهو أبداً لا يقرّب منظوره الخالص من النص الديني، أي يجعل النص تابعاً لمنظوره لا العكس، وابن سينا في «تفسيره» لبعض آيات من القرآن يفعل ذلك، والأمثلة كثيرة. والموقف الصوفي هو الآخر انتقائي، بالنسبة إلى النص الديني، فهو يختار الآيات الدالة على وحدة الوجود، أو الحلول، أو الاتجار، أو ما شاء من مذاهبه وطرقه السلوكية، ويهمل أو يؤول ما ظاهره من الآيات عكس ذلك.

إن مخطط ما سنقوم به هو:

١ ـ أن نجلب آراء «قليل ممن نجد عندهم تقويماً إيجابياً للعقل العربي لما لا يتعارض مع رؤيتنا أو ما أسميناه الموقف الثالث. وسنأتي على مجمل لآراء غولدزيهر، ورودنسون ومحمد أركون.

٢ ـ وبعد إيراد هذه الشهادات سنقوم بشرح نظرتنا أو أطروحتنا في ميدانين كلاهما يكوّن جملة الدين الإسلامي، أعني جانب «التشريع العملي» الفقه، وجانب «الاعتقادات» أي علم الكلام؛ لنجد أنهما يؤيدان زعمنا بأن ما جاء في هذين الميدانين هو ثمرة لفاعلية العقل العربي، وتصرفه أمام النص أو في غيابه أمام المستجدات ودواعي الاجتهادات وتقديم الحلول. وإذا كان هذا سيتضح في أخص دائرتي دين الإسلام، فهو أوضح في ميدان التفلسف المتمثل عند فلاسفة الإسلام. وفي كل هذه الدوائر سنؤسس موقفنا على أساس علاقة العقل بالنص، ومسألة الدلالة ونوعي التفسير والتأويل لفهم النص أو تنظيره أو تجاوزه.

٣ ـ فإذا انتهينا من هذا كله، سنعمد إلى تلخيص أطروحات محمد عابد الجابري باعتباره أخطر ممثل لمن يحكم «بعطالة العقل العربي» ومرجعيته القائمة على مجموعة ثوابت كلها تؤسره وتؤشر عدم «جدّته»، بل عدم معقوليته، وانغلاقه بحكم آلياته نفسها وهي أطروحات نخالفه فيها وفي مجمل نتائجها.

٤ ـ ثم بعد ذلك نقدم، باختصار، صوراً سريعة، ندلّل بها على حضور «العقل العربي» فترة ازدهاره، وهو العنوان الأصلي لهذا المحور.

ثانياً: شهادات دارسين يقوّمون العقل العربي تقويماً إيجابياً فاعلاً

ربما يكون شاخت وغولدزيهر من أقدم المستشرقين الذين تنبهوا إلى حكم الظروف والمستجدات في نمو الفقه ومباحث الكلام باتجاه سدّ ما يظن من تضارب النصوص أحياناً، إذا أخذت على ظاهرها، مثال ذلك الآيات العديدة حول حرية الإرادة الإنسانية

أو الجبرية، وكذلك في موضوع الصفات[٨]، إلى درجة ذهب فيها غولدزيهر إلى أن النص القرآني كما هو لا يكفي من دون اجتهادات حوله، والاستعانة بالحديث النبوي، والاستناد إلى القياس والإجماع، مما هو معروف وتأسس لاحقاً في الاستجابة لدواعي الظروف المستجدة التي ليس فيها نص، أو فيها غموض أو تعددية نصوص، أو اختلافات في الفهم اللغوي وما شابه. ويشير غولدزيهر إلى تدرجية الأحكام، وتقنين العبارات بشكل متأرجح، يعني فرض فريضة مثل الزكاة أو الصلاة، ثم بعد ذلك تفصّل وتحدد، وكذلك يشير إلى النسخ[٩]، ويقول: إذا كان الأمر هكذا في فترة قصيرة زمن الرسول، فلا بد أن الحاجة إلى النسخ والتجديد تكون ضرورة بعده، خصوصاً بعد أن تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية ودخل في ظروف جديدة وأصبح قوة دولية، ولا بد من تقنين قواعد لحقوق المحاربين وأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة سياسية واقتصادية، وكذلك بحكم ضرورة التوفيق بين تقاليد وعادات هذه البلدان ذات الثقافات المختلفة وبين هذه القواعد الجديدة، وكذلك نشوب اختلافات في الفتوى والقضاء، كما يستدل من نص لابن المقفع في **رسالة الصحابة**، ومن ثم الحاجة إلى تقنين وتشريع موحّد. ويرى غولدزيهر أن القرآن بحسب توصية الخليفة علي (رض) لأحد أعوانه هو حمّال أوجه، وأن عليه أن يواجهها بالحديث، ويقول غولدزيهر إن المذاهب الفقهية والخلقية والكلامية تستند إلى حديث وأحاديث، لكن الأحاديث نفسها تعكس، بسبب حركة الوضع وتأخر حركة النقد للحديث حيث ظهر **الصحاح** للبخاري ومسلم في حدود منتصف القرن الثالث، وبقية **السنن** للنسائي ولأبي داود والترمذي وابن ماجة قرب بداية الثلث الأخير من القرن الثالث (ت البخاري سنة ٢٥٦، ومسلم ٢٦١، وأبي داود ٢٧٥، والنسائي ٣٠٣، والترمذي ٢٧٩ وابن ماجة ٢٧٣) يقول: لكن الأحاديث نفسها تعكس بسبب حركة الوضع وتأخر حركة النقد للحديث، المستجدات، فاندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية، وألّف فيه كل ما جرى من أمور غريبة وروافد خارجية وتطورات فكرية، وهكذا. ولذلك تعددت المذاهب الفقهية مع التسامح واحترام الكل الكل «اختلاف أمتي رحمة» بل صار القاضي والمفتي يفتي من مذاهب عدة، وإن اختلاف المفتيين كان شيئاً عادياً وألفت فيه كتب، ولكن التشدد في

---

(٨) أجناس جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقائدي والتشريعي في الدين الإسلامي**، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، ط ٢ (بغداد؛ القاهرة: [دار الكتب الحديثة، ١٩٥٩])، «نمو العقيدة وتطوره،» ص ٧٧ وما بعدها وخصوصاً ص ٨٨ وما بعدها.

(٩) من المهم أن نذكر أن معظم ما أوردناه ونورده عن غولدزيهر، سنجده مصرحاً به بلغة أخف عند أحمد أمين. ليس نقلاً عن غولدزيهر، بل هو رأي أحمد أمين. انظر: أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩)، الفصل ٣، ص ٢٢٧ وما بعدها، وبشكل صريح لا مواربة فيه مثل فرق التشريع في مكة والمدينة، تدرج الأحكام، نزول التشريع بناء على حوادث معينة، النسخ وأسبابه، وقلة آيات الأحكام والتشريع فهي ٢٠٠ من بين ٦٠٠٠ آية (ص ٢٢٨).

الفتوى على أساس المذهب الواحد إلى حدّ التعصب حدث في العصور المتأخرة إلى حدّ عدم صلاة شخص وراء شخص من غير مذهبه الفقهي[١٠]، ويرى غولدزيهر أن الإجماع هو عنصر موفق للانقسامات الظاهرة في التطور الفقهي المذهبي الخاص، ومهما تكن حدود الإجماع أهو إجماع الصحابة، أم أهل المدينة القدامى أم أهل الحل والعقد، فهو دليل ومفتاح لفهم تأريخ تطور الإسلام في علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية، فما تقبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يقبل هكذا، وترك الإجماع ترك للسنة السمحة[١١].

وعلى العموم فإن غولدزيهر يرى أن معظم ما ظهر بعد زمن الرسول في مختلف نواحي الحياة والفكر والتشريع ومجمل ما يبني «حضارة» الإسلام هو فعل بشري عقلي عملي لا يتقاطع مع أصول النص الديني، لكنه يُنضجه ويكمله ويطوره باتجاه حل المستجدات التي لها أسباب عديدة قاهرة.

ونأتي الآن إلى رأي رودنسون، في كتابه **الإسلام والرأسمالية**، وهو في معظمه ردّ على «ادعاءات ماكس فيبر» عن عدم «عقلانية الإسلام»، وبالتالي عدم توفر الظروف الضرورية للعقلانية الضرورية لنمو الرأسمالية[١٢].

إن ما نريده من نصوص رودنسون لا علاقة له عندنا بهذا، كل ما أردناه هو شهادة رودنسون بأن القرآن يستعمل الخطاب العقلي، وهذا ما سنوضحه لاحقاً، وإن ما حدث بعد القرآن هو حصيلة وفاعلية الإنسان العربي والعقل العربي، وإن النص إن وجد فهو محايد، واختيار هذا النص دون سواه، وكذلك تفسيره بهذا المنحى أو ذاك هو اختيار شخصي ونعالية عقل له رؤية. وقبل أن نورد هذه النصوص أحب أن أشير إلى أنني درست أفكار «الخلق» أو وجود العالم وكيف أوجده الله، أمن مادة أم من لا شيء؟ ومتى وكيف، فوجدت في جزء من أطروحتي للدكتوراه أن القرآن الكريم ومن خلال دراسة النصوص القرآنية نفسها، من دون أية اجتهادات لاحقة يعلّم ـ وهو أمر مثير للغرابة ويعكس ما استقرت عليه الأحكام المتضاربة من متكلمين ومؤرخين وفقهاء ولغويين ـ يستثنى من ذلك الفارابي وابن رشد ـ أقول إن القرآن يعلّم الخلق من مادة أولى هي الماء بالمعنى المتعارف عليه في قصص الخليقة في وادي الرافدين ووادي النيل وسفر التكوين، والآداب الشرقية الأخرى، وإن كل النظريات الفلسفية والكلامية حول أصل العالم هي اجتهادات وقناعات فلسفية عقلية تبناها هؤلاء ثم عادوا يجدون لها مؤيداً من نصوص الآيات القرآنية، ومن أحاديث، بعضها يعكس مصادر متأخرة ومفضوحة الأصل مثل حديث العقل المشهور الذي هو مثار نقد وتشكك معظم دارسي الإسلام المهمين، وكذلك

---

(١٠) جولدتسيهر، المصدر نفسه، ص ٣٠٦ وحواشيها.

(١١) انظر: فصل «الفقه،» في: المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٧٦.

(١٢) رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ص ١٠٢ وما قبلها وما بعدها.

الدارسين الغربيين والعرب المحدثين[١٣].

مثل هذا وجد رودنسون وهو يحاول أن يجد اتجاهات اقتصادية، مثل الرأسمالية أو الاشتراكية في النص القرآني. يقول رودنسون بصدد إحدى الحجج التي يراها البعض سبباً في عدم المبادرة النشطة التي هي إحدى سمات التوجه الرأسمالي، وهي الجبرية التوكلية، يقول رودنسون: «إن العناصر القرآنية، أي النصوص كما هي ليست المسؤولة عن نشأة عقيدة جبرية، طالما أنها لا تقدم تفسيراً وحيداً لمثل هذه العقيدة، إنما هي حكم بعدي مستأخر، نما في قلب مجتمع كان القرآن كتابه المقدس، كيف يكون الأمر كذلك؟ لنفترض كما يريد بعضهم، أن الجبرية هي سمة هذه العقيدة الإسلامية بعد القرآن، فلا شيء يثبت أنها إنما كانت جبرية لأنها كانت إسلامية. ذلك لأن من اليسير ـ كما رأينا ـ أن نجد في القرآن نصوصاً تشجع النزعة الجبرية وأخرى تشجع حرية الاختيار، على حد سواء، ورأينا أيضاً هذا الازدواج نفسه في كتب اليهودية والمسيحية، وبالتالي، لو قلنا على سبيل الافتراض أن إحدى هذه العقائد ـ دون الأخرين ـ اكتسبت سمات جبرية ظاهرة، فمن الواضح أن الإسلام ليس له في ذلك أي شأن»[١٤]، ويقول رودنسون بشأن الحديث النبوي «وإذا كان القرآن لا يدع سبيلاً للاختيار الواسع (وإن ظل ذلك ممكناً بصورة نسبية عن طريق التفسير)، فالحديث يؤلف مجموعة ضخمة جداً من الأحكام تستطيع الاتجاهات الأكثر تعارضاً أن تجد فيها مستنداً لها وتبريراً لمواقفها، وأن تزيد من هذه الاستطاعة ـ هنا أيضاً ـ عن طريق التفسير والتأويل. وبالتالي يحق لنا أن نقول أن كل اتجاه عقائدي يمكن استشفافه في وسط إسلامي لا يستطاع تفسيره بسلطان مجموعة من النصوص المقدسة سابقة لوجوده وعاملة على صياغة أفكار الناس كقوة خارجية. فإذا ما استشهد هذا الاتجاه بنص ما فلأنه هو أراد اختياره وفضّله على سواه. إذاً فالعقيدة الإسلامية بعد القرآن ليست في جوهرها قوة خارجية تصوغ المجتمع، ولكنها تعبير عن اتجاهات تصدر عن الحياة الاجتماعية بكليتها.

على أن هذا بالطبع، كما في كل مجتمع آخر، لا يمنع أن يكون هناك بعض الابتعاد، بعض التباعد، بين العقيدة والمجتمع الذي تعاصره. فالعقيدة تنتقل بصورة عرفية، تقليدية، إنها خلاصة الحياة الاجتماعية في الأجيال السابقة، ولذلك تتراءى لنا إذا نحن نظرنا إلى الحقبة الزمنية على أنها شرائح ضيقة متعاقبة ضيقة ـ في المظهر الذي لا يخلو من خداع، مظهر القوة الخارجية. وهذا يثير عدداً من القضايا الدقيقة المعقدة التي لا نكاد هنا نستطيع الإشارة العاجلة إليها، بَلْهَ حلّها. فالتفسير، الذي يستوحي الحياة المعاصرة بصورة غير واعية، يخفف من ذلك التباعد ولكنه لا يمحوه وبعض النصوص السابقة،

---

(١٣) Husam Muhi Eldin Al-Alousi, *The Problem of Creation in Islamic Thought, Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalam* ([Baghdad]: National Print. and Pub. Co., [1968]), part 1, chap. 1.

(١٤) رودنسون، المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

التي اكتسبت بذلك القدسية، تمتنع على التفسير الذي يجعلها منسجمة مع الوسط الجديد، وهذه النصوص يمكن تناسيها أو كتمانها، ولكن بعض السلفيين يستطيعون أيضاً أن يستخدموها في محاولة فرض قوالب قديمة على المجتمع الجديد، كما أن بعض المصلحين ذوي العقل الرجعي المتحنط يمكن أن يشهروا نصوصاً أخرى في وجه المجتمع ليطالبوه بالعودة إلى ما يزعمونه الصفاء القديم وما هو غالباً في واقعه ستار للتلاؤم مع مقتضيات جديدة. وهذا يعني أننا، على رغم ما قلناه من قبل، لا يسعنا أن نتناسى مشكلة تأثير العقيدة، ولكن ما يجب الإلحاح عليه، أقصى الإلحاح، هو أن هذه العقيدة لا تصدر، إلا في نسبة ضئيلة جداً، عن ينابيع إسلامية محضة. فالقرآن وحده هو الإسلامي، ومعه قبضة من الأحاديث الصحيحة يصعب جداً أن نفرزها عن كل تلك المختلفة المصادر.

وقد يضاف إلى هذا وذاك بعض الاتجاهات المكنونة بنيوياً في العقيدة المحمدية، إذا صح القول بأن هذه الاتجاهات ظلّت تؤثر بصورة مستقلة نسبياً بحيث تستحق ـ دون سواها ـ أن تعتبر جوهر الإسلام وثوابته التي لا تتغير. على أنه، بقدر ما كان لهذه الاتجاهات من أثر، يبدو لي من المشكوك فيه جداً، ألا تكون قد تأثرت بالوسط المعاصر تأثراً أضاعت معه الكثير من طابعها الأصلي. وهي لذلك أحق أن تفسر سياق العصر الذي تؤثر فيه، اجتماعياً وثقافياً وعقائدياً، من أن تفسر بمنشئها الإسلامي»[١٥].

ويتحدث رودنسون بالنغمة نفسها عن «الحديث» النبوي فيشير إلى عملية «الوضع» ومدى سلامة الاستناد إلى «الأحاديث» على رغم كل ما يعطى لسلسلة السند[١٦]، عند علماء المسلمين، فيقول «على أن المنهاج التأريخي الحديث يظل أدق تمحيصاً في الاستقصاء، فلا يمنح ثقته لرواية إلا إذا دعمت صحتها حجج بالغة القوة. وهذا فيما يتعلق بروايات الأحاديث على الأقل، يظل من نصيب قلّة منها ضئيلة. على أنها مع ذلك تظل وثائق صالحة لوصف العصر الذي يمكن أن ترجع إليه ووصف العصور الذي تلته، كدلالات على بعض اتجاهات التفكير وعلى ما كانت بعض التيارات تحاول فرضه من قواعد. كما أنها تمثل معايير لسلوك المسلمين بالقدر الذي كانوا عليه في اتباعها. وفي الوقت نفسه ينبغي لنا ألا ننسى أن تناقضاتها كانت تضفي على الممارسة كثيراً من الحرية، ولا سيما والمسلمون لا تحكمهم أية سلطة مركزية (كما هو مثلاً حال الكنيسة الكاثوليكية) تفرض بنفوذها حكماً على قيمة كل رواية وعلى التفسير الصحيح لها»[١٧].

وبعد أن يقيم القرآن بأن الموقف العقلي القائم على الحجة العقلية والدليل العيني فيه أساس، وهو ما سنأتي على بيانه في مكان لاحق، يقول عن الثقافة الإسلامية بعامة،

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(١٦) يصرح فخر الدين الرازي أنه لا يمكن تقرير مسألة اعتقادية كبرى بالاستناد إلى الحديث فقط. انظر: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **معالم أصول الدين** (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٢٣)، ص ٩.

(١٧) رودنسون، المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

«فالواقع أن السمة العقلانية كانت واضحة الظهور في الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط، وعلى الأقل بمثل درجة ظهورها في العصر نفسه في الثقافة الغربية. بالطبع كانت هذه السمة العقلانية تحليلية فحسب، إلى أقصى الحدود، بحيث يمكن القول إنها لم تكن بالأداة الكافية لفهم العالم فهماً عميقاً ولتغييره، وصحيح كذلك، أن هذا النشاط العقلاني كان يحترم مقدمات ليست لها أية صلة به، مقدمات دينية بصورة خاصة، يكتفي بأن يستنبط منها النتائج والتفريعات إلى ما لانهاية، ولكن هذا الوضع بالذات كان هو نفسه وضع المجتمع الغربي في العصر نفسه. بل إن المرء لا يملك إلا أن يستشعر الإجلال والإعجاب أمام الجهد العقلاني الضخم الذي قام به ألوف من المفكرين المسلمين في القرون الوسطى تطويراً لنظرية في العبادات وفي العلاقات الحقوقية يحيط تنبؤها على الحالات الممكنة (بل المستحيلة أحياناً) انطلاقاً من عدد قليل من المقدمات وفي منطق لامنطقي في سلامته، وكذلك استئنافاً وتكميلاً ودراسة جديدة بالطريقة نفسها للفلسفة الارسطوطالية ولكل تراث العلم اليوناني، ثم تدويناً لآلاف المجلدات من تأريخ يستند إلى قاعدة أساسية نقدية، هي المقابلة بين الشهادات والروايات، حتى وإن كان نقد هذه الشهادات في ذاتها لم يبلغ مداه الضروري. بل حتى الفن نفسه كان إبداعاً ذا وحي عقلاني، على درجة عالية من الذهنية، تبدو صوره العديدة وكأنها أقرب إلى الاستنباط، واحدتها من الأخرى بالتأمل العقلاني منها إلى استيحاء المؤثرات الانفعالية»[١٨].

ويقول عن الإدارة «والجماعة الإسلامية، بحكم الظروف التأريخية لولادتها، كانت في جوهرها دولة، لا كالكنيسة المسيحية، أعني أنها لم تكن منظمة شغلت بهموم متتابعة: هموم إغضاء الدولة عنها، ثم التأثير في الدولة، ثم الهيمنة عليها، دون أن تتحد أبداً تقريباً بهذه الدولة. ولذلك كان الواجب الديني لقادة الجماعة الإسلامية هو أن يحاربوا، ويدافعوا، ويديروا، وكان واجب أعضاء الجماعة هو أن يعينوهم في هذه المهمات. وكل هذا كان عملاً، عملاً عقلانياً، عمل حساب وتنبؤ وإعداد وسائل تستهدف كلها غاية أرضية، دهرية، وإن كانت في الوقت نفسه تطيع المشيئة الإلهية...»[١٩] ويقول: «بل إن العقل، بصورة عامة، ظل في الإسلام يتمتع بمكانة سامية، لا في النظريات اللاهوتية فحسب، بل ـ وعلى وجه الخصوص ـ في النشاط الذهني الفعلي للمسلمين المتعلمين...» ويشير رودنسون إلى التعددية فيقول: «إن المجتمع الإسلامي كان مجتمع كثرة إلى أعلى درجة، مجتمع أحزاب متعددة لا حزب واحد، وكانت السلطات العامة تؤيد تارة هذا المذهب وتارة ذاك، ولكنها عموماً ظلت مبقية على التعدد، وبسبب تناثر العالم الإسلامي، غالباً ما يجد الاتجاه المضطهد في مكان مكاناً آخر يلجأ إليه[٢٠].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

ومن المناسب طرح رأي **محمد أركون**، في ما يخص ما تركته هيمنة الخطر الإسلامي الأرثوذكسي، أو السائد، من مجال للعقل وتجلياته، مع أننا هنا لن نتعامل مع أساس نظرية أركون المتذبذبة حول مدى ما تدين به الحضارة الإسلامية بكل أشكالها للعقل والوقائع أو للنص الديني الأصلي. يقول محمد أركون: «إن العلوم العقلية التي سادت إبان الفترة الكلاسيكية (فترة الازدهار عبر الخمسة قرون أو الستة الأولى) كانت مرتبطة بشكل وثيق بالفلسفة والبحث الفلسفي. وهذا هو الوضع في ما يتعلق بالطب وعلم الفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والخيمياء (أي علم الكيمياء القديمة) والعلوم الطبيعية وعلم الأرصاد الجوية والجغرافيا الفيزيائية والبشرية. ما دامت هذه العلوم تقتصر على تفسير الأوجه والظواهر العديدة للعالم المخلوق ولا تتخذ أي موقف بخصوص المكانة الثيولوجية لكل مجال من مجالاتها أو لكل ظاهرة مدروسة، فإن العقل كان يوظف في هذه المجالات كل إمكانياته بحرية تامة ولا يخضع إلا لمعطيات الملاحظة المباشرة (أي العيان) ولا يضطر للتقيد بالحدود التي فرضها العقل الأصولي. السؤال المطروح الآن هو ما يلي: هل كان هناك من تأثير ما لهذا العقل التجريبي الحر الذي كان قد أنتج ما دعي «بالعلم العربي» أو بالعلم ذي التعبير العربي، على العقل الديني؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نؤيد الأطروحة العتيقة التي تقول بأن العقل الديني المتواجد في الإسلام قد حدّ من حرية البحث العلمي ثم خنقها نهائياً؟ سوف نتحفظ فلا نقدم هنا جواباً نهائياً على كلا السؤالين. من المؤكد أن النحويين والأطباء والرياضيين وعلماء الفلك، والكيميائيين قد ذهبوا في علومهم هذه إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل والأدوات المادية للمعرفة التي كانت متوفرة في عصرهم، ولم يحصل في التأريخ الإسلامي أن حوكم أي «عالم» من هؤلاء العلماء ما دام لم يتعرض في بحثه واستكشافاته لأسس الإيمان ولم يمس فروضه القانونية. ولكن يبقى صحيحاً القول أيضاً أن العقل العلمي الإيجابي أو التجريبي قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الديني ذاته يفقد حيويته الاستكشافية الريادية التي عرفها أثناء الفترة التأسيسية الأولى التي أنتجت النماذج المعرفية التي أصبحت كلاسيكية في ما بعد. بمعنى آخر، بدلاً من أن نضيع الوقت في إقامة التضاد والتعارض بين العقل الديني والعقل العلمي خارج المشروطية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، فإن من الأفضل أن نجري تقييماً شاملاً للمصير (أو القدر) العام الذي عرفه العقل في المناخ والبيئة الإسلاميين. هناك نقطة أخرى ينبغي استكشافها تتعلق بمسألة روابط التأثير المتبادلة بين العقل العلمي الإيجابي والعقل الديني ومسألة التركيبة النفسية الفردية أو الشخصية التي يتطلبها كل من هذين العقلين المختلفين. نلاحظ أنه يوجد حتى اليوم رجال «علم» ذوو مستوى عالٍ، يستطيعون التكيف و«المصالحة» بين أحدث ممارسة للعقل الحديث من جهة وبين عقل إسلامي خاص، منقطع عن المقصد الديني للعلوم الإسلامية الكلاسيكية وعن العقلانية الدقيقة للعلم المعاصر في آن. أقول هذا الكلام وأنا أفكّر بالتيارات الافتخارية المناضلة (militantes) كالتكفير والهجرة في مصر والأخوان المسلمين بشكل عام. نلاحظ مثلاً

أن دارس العلوم الفيزيائية والرياضية والطبية وغيرها ينخرطون في صفوف هذه التيارات أكثر بكثير من المختصين بعلوم الإنسان والمجتمع. وقد عرفنا أثناء الاشتباكات التي جرت في جامعات تونس والجزائر والقاهرة... الخ.، أن المتزمتين والمتعصبين ينتمون بشكل خاص إلى كليات العلوم»[٢١].

ويقدم أركون رؤية شمولية عن مسار الفكر التأريخي، أي حول التأريخ وكتابته، ويلاحظ وجود مرحلتين ورؤيتين حول التأريخ، واحدة مثالية وأخرى عقلية نقدية. ويتساءل هل طرأ تغيير أو تطور على الرؤية التأريخية من مرحلة سرد الأخبار على طريقة الطبري في تأريخه إلى مرحلة تنظير ابن خلدون ورؤياه للتأريخ؟ أم إننا نجد وراء كل من هاتين المرحلتين المسلمات العقلية نفسها ومبادئ الإدراك والتأويل نفسها؟ ويجيب: إنه من الملاحظ أن الرؤيا الخيالية للتأريخ كانت ذات هيمنة واضحة لدى الكتّاب الأوائل مثل الواقدي وأبو مخلف وابن اسحاق وابن عبد الحكيم... وصولاً حتى الطبري. إن رد الفعل العقلاني الأكثر وضوحاً على هذه الرؤيا الخيالية يبتدئ لدى مسكويه. ولكن أخلافه لم يمارسوا منهجيته بالدقة نفسها حتى مجيء ابن خلدون. ويشير محمد أركون إلى خاصية أخرى تشترك فيها كل الأدبيات التأريخية «وتتمثل في استبعاد الجانب غير المكتوب وغير الحضري وغير النخبوي للحياة الاجتماعية والثقافية. إن التضاد الثنائي بين الخاصة والعامة يمثل أحد المحاور الأساسية للرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتأريخي المعروف ولا يوجد أي استثناء خارج عن هذه الرؤية حتى ابن خلدون. إن العامة توصف أيضاً في كتب التأريخ القديمة بأوصاف سلبية من نوع: غوغاء سوداء، دهماء. تعكس هذه الأوصاف والنعوت نوعية الرؤية الحضرية - أي رؤية سكان المدن والعواصم لهذه الفئة من الشعب. ويشار للعامة في الأدبيات التأريخية الإسلامية بنوع من المواربة والتلميح وتعتبر كأنها عقبة في طريق تقدم العقل المستنير والثقافة التي كونتها الخاصة والنظام الذي أسسته. لم يحصل أي احتجاج ضد هذه النظرة، وحده أبو حيان التوحيدي احتج ضدها بقوة وعنف»[٢٢].

ثالثاً: دلالات ما دار في «الفقه»، و«الكلام» و«الفلسفة» على فعالية العقل العربي ودوره الحاضر أو الفاعل

١ - في ميدان علم الفقه وأصوله

ذكر ابن المقفع في **رسالة الصحابة** ما يلي:

النص الأول: «ومـمّا ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من

(٢١) أركون، **تأريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٦ - ٢٧.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٨.

الأمصار والنواحي، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيُسْتَحلّ الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرُمان بالكوفة. ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيستحل في ناحية منها ما يحرُم في ناحية أخرى. غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحُرَمِهم، يقضي به قضاة جائر أمرهم وحكمهم. مع أنه ليس ممّن ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لجّ بهم العُجْبُ بما في أيديهم، والاستخفاف بمن سواهم، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يتبيّغ بها (يهيج) مَنْ سَمعها من ذوي الألباب. أما مَنْ يدّعي لزوم السنة منهم فيجعل ما ليس سُنّة سنة، حتى يبلغ ذلك به إلى أن يسفك الدم بغير بيّنة ولا حُجّة على الأمر الذي يزعم أنه سُنّة. وإذا سئل عن ذلك لم يستطع أن يقول هريق فيه دم على عهد رسول الله ﷺ أو أئمة الهدى من بعده، وإذا قيل له: أيُّ دم سفك على هذه السنّة التي تزعمون؟ قال: فعل ذلك عبد الملك بن مروان أو أمير من بعض أولئك الأمراء. (وإنما) يأخذ بالرأي به الاعتزام على رأيه أن يقول في الأمر الجسيم من أمر المسلمين، قولاً لا يوافقه عليه أحد من المسلمين، ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه، وهو مُقِرٌّ أنه منه لا يحتج بكتاب ولا سنّة. فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسِّير المختلفة فتُرفع إليه في كتاب، ويُرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة وقياس، ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم عليه عزماً وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرَجَوْنا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، (. . .). فأما اختلاف الأحكام، إما شيء مأثور عن السلف غير مجمع عليه، يدبّره قوم على وجهٍ ويدبّره آخرون على آخر، فينظر فيه إلى أحق الفريقين بالتصديق، وأشبه الأمرين بالعدل؛ وإما رأيٌ أجراه أهله على القياس فاختلف وانتشر، بغلط في أصل المقايسة، وابتداء أمر على غير مثاله. وإما لطول ملازمته القياس، فإن من أراد أن يلزم القياس ولا يفارقه أبداً في أمر الدين والحكم، وقع في الورطات، ومضى على الشبهات، وغمّض على القبيح الذي يعرفه ويبصره، فأبى أن يتركه كراهة ترك القياس. وإنما القياس دليل يُستدل به على المحاسن، فإذا كان ما يقود إليه حسناً معروفاً أُخذ به، وإذا قاد إلى القبيح المستنكر تُرك. . .»[٢٣].

النص الثاني: بعد أن يذكر نعمة الله على الناس بالدين والعقل، ثم يقول: «لو أن الدين جاء من الله، لم يغادر حرفاً من الأحكام والرأي والأمر وجميع ما هو وارد على الناس وحادث فيهم، مُذ بعث الله رسوله ﷺ إلى يوم يلقونه، إلا جاء فيه بعزيمة، لكانوا قد كُلِّفوا غير وسعهم، فضُيّق عليهم في دينهم، وآتاهم ما لم تتسع أسماعهم لاستماعه، ولا قلوبهم لفهمه، ولحارت عقولهم وألبابهم التي امتنّ الله بها عليهم،

---

(٢٣) ابن المقفع، «رسالة الصحابة،» في: محمد كرد علي، **رسائل البلغاء** (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٤)، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

ولكانت لغواً لا يحتاجون إليها في شيء، ولا يعلمونها إلا في أمر قد أتاهم به تنزيل؛ ولكن الله مَنَّ عليهم بدينهم الذي لم يكن يسعه رأيهم كما قال عباد الله المتقون: **﴿وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾** [**القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ٤٣]. ثم جعل ما سوى ذلك من الأمر والتدبير إلى الرأي...»[٢٤].

مهما تكن مبالغة ابن المقفع في تصوير مدى الاختلافات في الفتاوى والأحكام والأقضية فإن دلالتها كافية في وجود أثر كبير للوقائع والمستجدات والأموال الجديدة التي صار إليها المجتمع الإسلامي من خلال الفتوح، والاتصال بشعوب أخرى وممالك لها عاداتها، وكذلك من خلال توسع الأفق الفكري من خلال الترجمة وتفهم فكر «الآخر»، وغير ذلك من أسباب تتعلق بفهم النص ومدى التصرف العقلي أو الحرفي تجاهه. أقول وجود أثر كبير من كل هذه الأمور في ظهور اختلافات، وظهور الحاجة إلى العقل والرأي والاجتهاد إلى جانب الكتاب والسنّة، بل إن «الأحاديث» نفسها تعكس أوضاع نشأتها، وتقدم حلولاً متتابعة للمشكلات الجديدة، من خلال انتشارها، ومن خلال حركة «الوضع» الهائلة بدلالة ما جمعه أهل الصحاح والسنن من آلاف الأحاديث وإسقاطهم معظمها؛ إلى درجة أن الاستناد إلى الحديث في الأمور الاعتقادية الكبرى لا يكون كافياً وحده إذا لم تسعفه آيات قرآنية، بينما يجوز ذلك في الأمور العملية والتشريعية.

وخير ما يمكنني فعله في هذا المجال، ومن خلال عشرات الكتب القديمة والحديثة التي تفسر ظهور الفقه، وأصوله المعروفة من كتاب وسنّة وقياس وإجماع، واجتهاد، لم أجد، بحسب رأيي، أحسن من تعامل مصطفى عبد الرازق. ولذلك استميح القارئ عذراً إذا قدمت ملخصاً شاملاً بتعامله هذا، هذا التعامل الذي ذهب إليه: إن الرأي والعقل والاجتهاد كان موجوداً في زمن الرسول نفسه، وعند الخلفاء الراشدين أنفسهم، وإن الأوضاع الجديدة، وأسباب عديدة بعضها يتعلق بالنص الديني نفسه وفهمه ولغته، وسياقاته، وحركة الوضع في الحديث، وأسباب أخرى حتّمت الاستعانة بالرأي والاحتكام إلى العقل[٢٥]، هذا العقل الذي لم يكن منغلقاً على نفسه، بل استفاد من الثقافة العالمية التي اتصل بها، وبالإنجازات العملية التي كانت محققة عند الأمم المفتوحة، وإن أثر المنطق اليوناني، واضح جداً في أعظم وأول عمل مشرّع لأصول الفقه، وهو **رسالة الشافعي**، والآن لندع عبد الرازق يحدّثنا:

يوضح عبد الرازق استناداً إلى الطبري، أن معنى **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾**[٢٦] أي أكمل الله لهم الإيمان فلا يحتاجون إلى

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٢٥) يمكن أن نضع أمام كل حاشية لعبد الرازق مماثلاً لها متفقاً معها في الرأي عند أحمد أمين. انظر: أمين، **فجر الإسلام**، الفصل ٣: «التشريع،» ص ٢٢٥ - ٢٥٠، فهو فصل مركز وغني ومفيد جداً ويخدم الغرض نفسه الذي أوردنا عن عبد الرازق.

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٣.

زيادة أبداً. ويقول الشاطبي في كتاب **الاعتصام**: «فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميلات إلا وقد بينت غاية البيان. نعم. يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات، وكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنّة، فلا بد من إعمالها ولا يسع تركها. وإذا تثبتت في الشريعة أشعرت بأن ثم مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه...»(٢٧). ويشرح الشافعي في **الرسالة** أصول التشريع بحسب ما أبان الله لخلقه في كتابه بخمسة وجوه، أسماها المتأخرون مراتب البيان للأحكام؛ **أولها**: ما أبانه لخلقه نصاً مثل جُمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيّن لهم كيف فرض الوضوء، وغير ذلك مما بيّن نصاً. وسماه المتأخرون بيان التأكيد. ويكون النص مما لا يتطرق إليه التأويل، ولم يحتج في التنزيل إلى غيره. **وثانيها**: ما أبانه الله بنص يحتمل أوجهاً فدلت السُنّة على تعيين المراد به من هذه الأوجه. **وثالثها**: ما أحكم الله فرضه بكتابه. وبيّن رسول الله كيف فرضه، وعلى من فرضه، ومتى يزول فرضه ويثبت، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتهما. **ورابعها**: ما بيّن الرسول مما ليس لله فيه نص حكم. **وخامسها**: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غير مما فرض عليهم. وهو القياس. «والقياس ما طلب بالدلائل، على موافقة الخير المتقدم في الكتاب والسنّة» وقد سمى المتأخرون هذا البيان ببيان الإشارة(٢٨).

ومن الواضح أن قصر الاجتهاد على القياس هو أمر يضعف من الاجتهاد. وهو ما لا يوافق عليه أهل الرأي، يقول مصطفى عبد الرازق: إنه في زمن الأمويين أصبح لمعنى «فقيه» مقابلاً وهو «العالم»، فالفقيه هو مَن يستنبط الأحكام الشرعية بالنظر العقلي في ما لم يرد فيه نص كتاب أو سُنّة، في مقابل «عالم» للدلالة على حافظ القرآن وراوية السنن والآثار(٢٩).

ويقول: «عند أهل الحديث، أهل الرأي هم أهل القياس». ويورد عبد الرازق معاني عدّة لمعنى القياس، فهو بحسب الشوكاني: القياس هو في اللغة تقدير شيء على مثال شيء آخر وتسويته به؛ وقيل هو مصدر: قست الشيء إذا اعتبرته، أقيسه قَيْساً وقياساً. ومنه قَيْس الرأي، وسمي امرؤ القيس لاعتباره الأمور برأيه. وله في الاصطلاح معانٍ منها بذل الجهد في طلب الحق»(٣٠).

---

(٢٧) عبد الرازق، **تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ١١٤.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١١٤ موجزاً وص ٢٣٩ وما بعدها مفصلاً.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٧٧ ومثله عن الآمدي حول الاجتهاد وإنه استفراغ الوسع في الطلب حول الإحكام، ص ١٣٨.

وهو بهذا المعنى الأخير، يختلف عن الرأي والاجتهاد، فكل قياس رأي واجتهاد، وليس كل رأي واجتهاد قياساً، بينما يرى الشافعي أن القياس هو الاجتهاد، وأنهما إسمان لمعنى واحد، وسبق أن أوضحنا أن القياس عند الشافعي لا يكون إلا على كتاب أو سنّة. ويخلص عبد الرازق إلى قوله «فالرأي الذي نتحدث عنه هو الاعتماد على الفكر في استنباط الأحكام الشرعية، وهو مرادنا بالقياس والاجتهاد، وهو مرادف للاستحسان والاستنباط. يقول ابن حزم في كتاب **الإحكام**: الباب الخامس والثلاثون في الاستحسان والاستنباط وفي الرأي وإبطال كل ذلك. قال أبو محمد، رحمه الله: «إنما جمعنا هذا كله في باب واحد لأنها كلها ألفاظ واقعة على معنى واحد... وهو الحكم مما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحل، وهذا هو الاستحسان لما رأى برأيه من ذلك وهو استخراج ذلك الحكم الذي رآه»[٣١].

ويقول عبد الرازق عن مذهبَي أهل الحديث وأهل الرأي «الأولون يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث في عللها، وقلّما يفتون برأي، والآخرون يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض. ولا يحجمون عن الرأي إذا لم يكن عندهم أثر»[٣٢]. ويقول: «والمحدّثون يسمون أصحاب القياس أصحاب الرأي، يعنون أنهم يأخذون برأيهم فيما يشكل في الحديث أو ما لم يأتِ فيه حديث ولا أثر»[٣٣].

ومن المفيد أن ننبّه هنا مقدماً إلى فرق واضح بين القياس عند الفقهاء والقياس عند المتكلمين، ليس في الفقه نفسه، بل كل في ميدانه، فالفقيه، يقيس على كتاب أو سنّة أو أثر، ويستعمل الرأي إذا لم يكن شيء من ذلك، أما المتكلم كالمعتزلي والأشعري فهو يستعمل رأيه، وما استقر عليه فكره عن أمور الكلام، كالتوحيد والصفات والجبر والاختيار والوجوب السببي والعقل أو نفيها، ثم بعد ذلك يختار نصاً يؤيده، ويؤول نصاً لا يوافق رأيه، فها هنا القياس والرأي عند المتكلم ليس عندما لا تسعفه النصوص، بل مع وجود النصوص، وهذه نقطة سنعود إليها لاحقاً.

نعود إلى عبد الرازق، فهو يرى أن الاجتهاد بالرأي في المسائل الشرعية العملية نشأ في الإسلام مؤيداً من الدين، وقد ورد في القرآن الثناء على الحكمة، وأهم معانيها كما أوضح القدماء المسلمون التفقه في أمور الفقه والأحكام، وسنّ الرسول ﷺ لولاته في

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٦، وأمين، **فجر الإسلام**، ص ٢٤١ وما بعدها، حيث يبين أسباباً عدة لظهور مدرسة الرأي، وأخرى لمدرسة الحديث، ويذكر أن أحد أسباب ظهور الرأي في العراق أنه قطر متمدن متأثر بالمدنية الفارسية واليونانية، والمدنية تضع تحت عين المشرع جزئيات كثيرة تحتاج إلى التشريع، وليس كالقطر البدوي وما في حكمه، وكذلك قلة أخذ أهل الرأي بالحديث لأنهم يشترطون فيه شروطاً كثيرة لا يسلم معها منه إلا القليل.

(٣٣) عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

الأمصار أن يجتهدوا رأيهم حين لا يجدون نصاً، كما فعل مع معاذ عندما أرسله إلى اليمن[٣٤]. ويرى عبد الرازق أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما ثبت من النظر العقلي عند المسلمين، ونشأت منه المذاهب الفقهية وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم «أصول الفقه»، وذلك من قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر عند المسلمين إلى البحث في ما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة[٣٥].

ومن أجل ذلك تابع عبد الرازق تطور الرأي والقياس والإجماع منذ بداية الرسالة، وعند الخلفاء الراشدين، وفي العهد الأموي ثم العباسي، ولاحقاً في تعامل مطول مشحون بالنصوص والمعلومات التي لا يمكننا جلبها ولا يمكننا سوى الإحالة إلى تعامله هذا[٣٦].

لكننا سنأتي على المفيد الذي يناسب دعوانا بأن العقل الفقهي استعمل الرأي لا بمعنى القياس فقط، أي القياس على نص أو أثر؛ بل استعمل الرأي بمعنى الاجتهاد، فإلى جانب ما سبق عن إيصاء الرسول ﷺ بالاجتهاد، نذكر هذه المعلومة: يورد عبد الرازق روايات عدة، عن الشاطبي وابن عبد البر وابن قيم الجوزية وسواهم مفادها أن أبا بكر إذا استجدت مسألة ولم يجدها في القرآن أو الحديث أو السنّة، جمع الناس إن كان أحد منهم يعرف أن للرسول ﷺ حكماً فيها، فإن لم يجد جواباً، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به. وهكذا فعل عمر والبقية[٣٧]. ونضيف هذا وكما ينبّه أحمد أمين، أن عمر ليس فقط يستعمل الرأي عندما لا يوجد نص، بل إنه يخالف النص، وينظر إلى رأيه بحسب المصلحة كما في المؤلفة قلوبهم، والغنائم[٣٨].

ويورد عبد الرازق نظريتين لظهور الرأي واختلاف الأحكام، رأى غولدزيهر الذي يعزو ظهور الاختلاف إلى نصوص القرآن حضوراً وغياباً وإلى المستجدات في المجتمع الإسلامي وإلى التأثير المحلي للمجتمعات الإسلامية الواسعة، وإلى الأثر الأجنبي، الروماني، على وجه الخصوص، ونجد عبد الرازق هنا أميناً فهو لا يحجم عن ذكر رأي غولدزيهر[٣٩] بكل ما فيه من جرأة؛ ثم يذكر التفسير الآخر، الداخلي، والذي يراه لفيف من مؤرخينا القدامى للفقه، وخصوصاً ابن خلدون، وإليك نص ما يقوله ابن خلدون: «الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنّة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ٢٤٩.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩، وأمين، المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٣٨) أمين، المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

(٣٩) عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ١٢٦ ـ ١٣١.

استخرجت الأحكام من تلك الأدلة، قيل لها فقه. وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف في ما بينهم، ولا بد من وقوعه (أي الاختلاف) بسبب: (١) ضرورة أن الأدلة غالبها من النصوص وهي بلغة العرب، وفي اقتضاء ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف، (٢) وأيضاً فالسنّة مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض في الأكثر أحكامها فتحتاج إلى الترجيح، وهو مختلف أيضاً. فالأدلة من النصوص مختلف فيها، (٣) وأيضاً فالوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص؛ وما كان منها غير ظاهر في النصوص فيحمل على منصوص لمشابهة بينهما. وهذه كلها إشارات للخلاف ضرورية الوقوع[٤٠]. ومن هنا وقع الخلاف[٤١] بين السلف والأئمة من بعدهم»[٤٢].

ويرى عبد الرازق أن كلاً من رأي المستشرقين كرادي فو وفون كريمر وغولدزيهر من جهة ورأي ابن خلدون يتفقان على أن الرأي وجد بعد زمن النبوة حين لم تعد النصوص كافية لما يلزم الجماعة من قوانين[٤٣]. وهنا، يأتي عبد الرازق برأي ثالث يسنده إلى ابن قيم الجوزية وابن عبد البر، وهو رأي عبد الرازق أيضاً، وهو أن الرأي وجد بين الصحابة في زمن النبي (ﷺ). وإليك نص ما يقوله عبد الرازق مع نصوصه لأهميته: «أما ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) فيصرّح في كتابه **إعلام الموقعين عن رب العالمين** بأن الرأي وجد بين الصحابة في زمن النبي، ﷺ، إذ يقول: «وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي، ﷺ، في كثير من الأحكام ولم يعنفهم، كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بني قريظة، فاجتهد بعضهم وصلاّها في الطريق، وقال: «لم يرد منا التأخير، وإنما أراد سرعة النهوض - فنظروا في المعنى واجتهد آخرون وأخّروها إلى بني قريظة فصلّوها ليلاً - نظروا في اللفظ، وهؤلاء سلف أهل الظاهر، وأولئك سلف أصحاب المعاني والقياس». وسبق لنا أن نقلنا مثل هذا النص عن ابن عبد البر في كتاب **مختصر جامع بيان العلم وفضله** «. . . وهذه نظرية غير النظريتين الأوليين، تقرّر أن الرأي وجد مع الكتاب والسنّة في عهد النبي، وأن العناصر التي كوّنت المذاهب المختلفة في التشريع الإسلامي عندما شرع في تدوين الفقه وجدت في عهد النبي أيضاً. ومذهب ابن قيم الجوزية، وابن عبد البر من قبله. يوافق ما بيّناه آنفاً من أن الرأي نشأ منذ عهد الرسول الأول في ظل القرآن ورعايته. وهذا

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٤١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة: تاريخ العلامة ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (بيروت: [د. ن.]، ١٨٨٦)، ص ٣٨٩ - ٣٩٠.

(٤٢) ويذكر أحمد أمين نصاً عن ابن خلدون يبين فيه أن مذهب مالك انتشر في المغرب والأندلس لغلبة البداوة عليها، فمالوا إلى الحجاز لمناسبة البداوة لهم عكس مذهب الرأي وشيوعه في العراق بسبب حضارة الأخير. انظر: أمين، **فجر الإسلام**، ص ٢٤٩.

(٤٣) عبد الرازق، **تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ١٣١ - ١٣٢.

هو المذهب الذي نرضاه، وسيزيده ما نورده بعد بياناً وتوكيداً»[٤٤].

ويقول عبد الرازق بعد ذلك، وبعد أن يبين ظهور المذاهب الفقهية المتعددة، ومنها ما انقرض يقول: «هذا وإنّا وإن كنا نرى الدلائل متضافرة على أن الرأي نشأ في التشريع الإسلامي منذ نشأ الإسلام، ومن قبل أن يمتد به الفتح إلى ما وراء البلاد العربية، فإننا لا ننكر أنه كان في تدوينه وتفريعه وضبط قواعده موضعاً للتأثر بعناصر خارجية، حتى لقد انتهى علم «أصول الفقه» بأن جمع من مسائل المنطق وأبحاث الفلسفة والكلام شيئاً غير قليل. ويقول أهل هذا العلم: إن مبادئه مأخوذة من العربية وبعض العلوم الشرعية والعقلية. على أن هذا لا يمس ما قررناه من أن النظر العقلي نشأ أصلاً من أصول التشريع في الإسلام يؤيده ويحميه. ولم تنزل مكانة الرأي في الفقه الإسلامي إلا من يوم أن جاء دور الجمود ووقف العلم والعمل بين المسلمين عبد حد محدود»[٤٥].

ويوضح عبد الرازق هذه المسألة، أي صلة الفقه وأصوله بعلم الكلام والفلسفة، فيشير إلى أن ابن خلدون يرى أن الشافعي هو أول من كتب في علم أصول الفقه، «ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحققوا قواعده وأوسعوا القول فيها، وكتب المتكلمون، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمسّ بالفقه، وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد، وبناء المسائل منها على النكت الفقهية، والمتكلمون يجردون صور تلك المسائل عن الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن... وعني الناس بطريقة المتكلمين، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب **البرهان** لإمام الحرمين و**المستصفى** للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب **العهد** لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة. وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه»[٤٦]. وجملة القول (يقول عبد الرازق) «إن المتكلمين منذ القرن الرابع الهجري وضعوا أيديهم على علم أصول الفقه، وغلبت طريقتهم فيه طريقة الفقهاء، فنفذت إليه آثار الفلسفة والمنطق واتصل بهما اتصالاً وثيقاً»[٤٧].

ونختم عرضنا رأي عبد الرازق بإيراده أسباب الخلاف بين العلماء وتباين المذاهب والآراء عندهم، ينقلها عن كتاب **الإنصاف في القضية على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم** للسيد البطليوسي الأندلسي المتوفى سنة ٥٢١هـ، ونحن نوردها، وهي ثمانية بسطر أو سطرين لكلّ، ودون إمكان إيراد شرح وتفصيل عبد الرازق لها، الذي يقع في أكثر من عشر صفحات؛ أسباب الاختلاف هي:

١ ـ الخلاف العارض من جهة اشتراك الألفاظ واحتمالها التأويلات الكثيرة.

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٤. ويرى أحمد أمين أن الرسول استعمل الرأي واستشار، وبدّل قرارات بعد نصيحة أصحابه. أمين، المصدر نفسه، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٤٥) عبد الرازق، المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

٢ ـ الاختلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز، بين مثبتيه ونفاته، والاختلاف فيه بين مثبتيه.

٣ ـ الخلاف العارض من جهة الإفراد والتركيب، وذلك إنك تجد الآية الواحدة ربما استوفت الغرض المقصود، فلم تحوجك إلى غيرها.

٤ ـ الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص، سواء في اللفظة المفردة، أو في التركيب.

٥ ـ الخلاف العارض من جهة الرواية، والعلل التي تعرض للحديث، والإسناد، وأهلية الرواة... الخ. والنقل على المعنى دون اللفظ، والجهل بالإعراب، والتصحيف، ونقص الحديث وغيرها.

٦ ـ الخلاف العارض من قِبَل الاجتهاد والقياس؛ وهو نوعان: أحدهما الخلاف الواقع بين المفكرين للاجتهاد والقياس والمثبتين لهما، والثاني خلاف يعرض بين أصحاب القياس في قياسهم.

٧ ـ الخلاف العارض من قِبَل النسخ، وهو يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته، ويعرض بين القائلين بالنسخ من جهة اختلافهم في الأخبار.

٨ ـ الخلاف العارض من قِبَل الإباحة في أشياء أوسع الله بها على عباده(٤٨).

ويعقب عبد الرازق قائلاً: «وجدت في العصر الذي نحن بصدده (الأموي) كل هذه الخلافات أو أكثرها تبعاً لاستقرار الملك واتساعه، وتشعّب حاجاته التشريعية، وخروج العرب من طور البداوة والأمية واتصالهم بأمم أعجمية لها حظ من العلم والمدنية. وكانت هذه الخلافات من بواعث النهضة الأولى لإنشاء العلوم العربية. وتدوين الحديث والتفسير على أنها أدوات لاستنباط الأحكام الشرعية من دلائلها، وللإجتهاد بالرأي الذي هو أصل من أصول التشريع»(٤٩).

والآن، وقد انتهينا من بيان موقف العقل الإسلامي العربي من مسألة «التشريع العملي» ودوره في تناول النص التشريعي، واجتهاده لمجابهة الأحداث الجديدة، وتشعبه إلى مدارس لها أصولها وطرقها، نعتقد أننا قدمنا صورة مجملة تبرّر أن العقل العربي كان له دوره في الفترة المزدهرة الأولى حتى القرن السادس الهجري، وأنه لم يقف عند النص، بل أدخل الرأي والاجتهاد في فرع ديني يعتبر أبعد فروع الدين عن إعمال العقل واختلاف الرأي. والآن نتعامل مع الجانب العقائدي الكلامي والفلسفي.

٢ ـ فعالية العقل العربي في ميادين علم الكلام والفلسفة والعلوم الأرضية

من الأخطاء الشائعة التي استقرت، لكثرة ترددها، إن علم الكلام «اعتقادات» و«دوغما» خالصة، وأن نصيب العقل فيه ضئيل إن لم يكن معدوماً.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٩٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

لقد سبق أن أوضحت أن هناك خلطاً للأوراق بين ما هو دائرة كبرى ودائرة صغرى، ودوائر أخرى ما بينهما، فمثلاً الدائرة الكبرى لفكرنا الفلسفي بما في ذلك علم الكلام، انه يقع ضمن فترة ميتافيزيقية، تساعد فيها العلوم وأطروحاتها، ومستوى الفكر العالمي، ونوع التشكيلات الاجتماعية الكبرى، وهي بالنسبة إلى العالم الإسلامي آنذاك مرحلة عبودية مع شبه إقطاع، مع إنتاج يدوي. أقول تساعد فيها هذه الأمور على طغيان الفكر المثالي أو اللاهوتي بمستويات بين لاهوتيين وفلاسفة مثاليين، وهكذا. وقلنا إن الانضواء تحت هذه الدائرة لا يعني «اللاعقلانية» وانعدام الفعل العقلي، وإلا حكمنا على الفكر اليوناني وما بعده، إلا أقلّه، بأنه لاعقلاني خالص. نعم إنها عقلانية مثالية، أو هو بالنسبة إلى الفلاسفة المسلمين وحتى بالنسبة إلى المتكلمين مثالية موضوعية، وليس مثالية ذاتية، طالما أن كل الفرقاء سواء أتباع الاتجاهات اليونانية لأفلاطون أو أفلوطين أو أرسطو أو غير ذلك، وكذلك المتكلمون لا ينكرون وجود موضوعية الموجودات في أرض وسماء خارج الذات المدركة أو الواعية أو عقل الإنسان. فالذي يريد إبطال «عقلانية» هذه الفلسفات، بما فيها اللاهوتين المسيحي والإسلامي، من آباء الكنيسة، إلى فلاسفة الإسلام، وعلماء الكلام الإسلاميين والمسيحيين، كأنه يشترط التوجه المادي الخالص، حتى يكون التفكير عقلياً.

والشيء نفسه نقوله إذا أخذنا دائرة أضيق، علم الكلام الإسلامي، واضح أن علم الكلام هو دفاع عقلاني عن مسلّمات دينية. هذا مقبول بحسب التعريف، ابتداء من الفارابي ووصولاً إلى ابن خلدون. أين يختفي العقل في هذه الدائرة وأين يظهر؟ ما من شك أن المتكلم لا يطرح على بساط البحث والتساؤل الجاد، لا التكتيكي أو الافتراضي، وجود الله، أعني إمكانية أن الله غير موجود، وأنه ليس واحداً، وأن النبوّة مستحيلة، وأن بعث الأجساد أو وجود حياة بعد الموت مستحيلة، وأن الكون مجموعة قوى مادية بلا مدبّر، أقول هو لا يطرح مثل هذا، بل يأخذها كأمر مسلّم، فإن وجد عند آخرين ما يهدمها، راح يستنجد بكل الوسائل، وأهمها العقل والحجة لتفنيد خصمه. فها هنا وجدنا ميداناً للعقل، ولا يمكن أن يستهان به، إن النظر في ما قدم المتكلمون من حجج عقلية بالغة التعقيد كثيرة المقدمات، موصولة الحلقات يدل على جهد عقلي ومنطقي كبير؛ والموقف هنا ثنائي، فالمتكلم، عليه أولاً أن يفنّد حجج الخصم، وهذه الحجج ليست بسيطة لأنها من نتاج الفكر الفلسفي الخالص، في أغلب الأحيان.

لقد أوضحنا في كتابنا **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**(٥٠)، وفي كتابنا **مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي**(٥١)، على وجه الخصوص، وفي كتابنا **دراسات في الفكر الفلسفي**

---

(٥٠) حسام محيي الدين الآلوسي، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، في سبيل فهم الفلسفة الإسلامية (١) مشكلة الوجود (بغداد: مطبعة الزهراء، ١٩٦٧)، القسمان ٢ و٣.

(٥١) Al - Alousi, *The Problem of Creation in Islamic Thought, Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalam*, part 2, chaps. 2 and 4.

الإسلامي[٥٢] أن الغزالي في «تهافته» يردّ على حجج الفلاسفة، برقلس وأرسطو والشرّاح، وهي حجج طويلة ومصممة تصميماً قوياً، من خلال ردّه على الفارابي وابن سينا، وفي الوقت نفسه يستعين في ردّه على تجميع وتنظيم مجموعة من الردود التي قدّمها الفكر المسيحي من أوغسطين عبوراً بيحيى النحوي، ومن خلال المتكلمين مثل الغزالي، خصوصاً رجالات المعتزلة الكبار مثل النظام، وكذلك حجج وتفنيدات الأشاعرة ابتداء بالأشعري. إنه لأمر مؤسف له أن يقال بعد هذا إن تناول المتكلمين لقضية «الوجود»، والمشكلة الأنطولوجية عموماً إنها مجرد تكرار للنص الديني القرآني مثلاً أو الإنجيلي لسفر التكوين اليهودي، وأكثر منه أسفاً أن يقال إن الفكر الكلامي ليس فيه عقل ولا استناد إلى دليل وحجة، طالما أنه يبقى أسير مسلماته الأولى التي هي مسلمات دينية.

ومن مثل ذلك خطأ وخطورة أن ينظر إلى الفكر الكلامي وكأنه لوحة واحدة مكررة، لا تنوع فيه ولا مذاهب، ولا مواقف مختلفة حول بنية المادة، والموقف من السببية، والموقف من قيمة العقل والموقف من النص، طالما أنه مجرد مسيرة ضمن دائرة مقفلة وهي المرجعية النصية أو النص الديني. إن ما حصل هو على عكس ذلك: فالذي قدّمه المعتزلة حول هذه الأمور يتعارض تعارضاً شديداً مع ما قدّمه الأشاعرة، وهذا وذاك يتعارض بنسب مع ما قدمته مذاهب كلامية أخرى منذ تأسيس النظر العقلي الديني وإلى زمن ابن تيمية. ومما يؤسف له أن هذه النظرة الشكلية الخارجية تسود الآن، وهي في الأصل منظور استشراقي عند بدايات الاستشراق؛ لكنها اليوم تعاد على لسان «مستشرقين عرب» إن صحّت هذه التسمية، وأخص أطروحات محمد عابد الجابري، الذي يخطط في كل كتبه، ابتداء من **نحن والتراث والخطاب العربي** وصولاً إلى **تكوين العقل العربي**، وأخيراً **بنية العقل العربي** لإعدام «العقل العربي» ووضعه في قفص المرجعية الكلية والاتباعية السلفية، ليس لمسلمات النص الديني الأول بالدرجة الأولى، بل لآليات العقل العربي في كل زمان ومكان، وهي آلية تعود إلى اللغة، وطبيعة فكر العربي، وهي طبيعة تعود إلى الصحراء، وترسم في أهم صفاتها: بالتفريق بين اللفظ والمعنى، والنظرة الذرية المفرقة، لا الموحدة؛ والاعتماد على فكرة التجويز أو الجواز، لا الوجوب والحتمية. وبالتالي فهي «ذرية» في رؤيتها للعالم وللأشياء، وهي تنكر السببية والاقتران والقانون في الأشياء، وتعيد كل فعل إلى الله. أما ما يظهر من فلسفات «مخالفة» لهذا الخط، أي خط «البيان» ويسميها، أي المخالفة، «العرفان» فهي اتجاهات خارجية لا تنتمي إلى «خط البيان» وهي طارئة وافدة هدّامة، وحتى حينما يظهر خط يسميه «البرهان» فسرعان ما ينطوي في خدمة البيان أو العرفان.

---

(٥٢) حسام محيي الدين الآلوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، ط ١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠) و ط ٢ (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٢)، الفصل الخاص بنظرية الفيض.

سوف تتاح لنا فرصة لاحقة في هذا البحث للرد العام على كل هذا وذاك. لكن يكفي هنا أن نقول في ما يخص ما ذكرناه عن تصور البعض لوجود لوحة واحدة يقدمها «الفكر الكلامي» إن الجابري هو أبرز من يعبِّر عن هذا التصور الخاطئ. إنه يأخذ المدرسة الأشعرية، التي تنفي السببية الطبيعية، وتقول بالاقتران و«العادة» وتأخذ بـ «الذرية»، وتقول «بالخلق المتجدد» وتباعد بين اللفظ والمعنى (نظرية الأشاعرة حول القرآن وتفريقهم بين كلام نفسي لله أزلي، وكلام حرفي منطوق مخلوق). أقول يأخذ بهذه المدرسة باعتبارها ممثلة لفكر أو عقل «البيان» ولا يستثني المعتزلة، وهذه هي الخطيئة الكبرى. فكل ما يقوله عند تسوية المعتزلة بالأشاعرة وقولهم بنفس هذه المنظورات هو خطأ واضح لا يوافقه عليه أي دارس قديم أو حديث، وهو لا يستثني مدارس كلامية، تخالف الأشاعرة والمعتزلة معاً، ولها منظورها الواضح حول هذه المسائل كلها وحول موضوع الصفات الإلهية، ولكل من هذه المدارس نظرتها حول الصفات وتأويل الصفات الجسمية وصفات التشبيه.

فهذه دائرة أخرى أضيق يبدو فيها واضحاً أنها مع أنها تشمل كدائرة (كلام ودفاع عن الدين) كل هذه الفرق، إلا أن المواقف العقلية اتجاه المعطى الديني والنص، واتجاه «العقل» في رؤيته الأشياء والطبيعة والعلاقات، وقضايا القيم والأخلاق، ليست واحدة، ولا متماثلة. ووضوح الاجتهاد العقلي والبناء الذاتي «البشري» فيها واضح للعيان.

هنا أجد لزاماً عليّ أن أقف طويلاً أمام **مشكلة التأويل أو فهم النص ودلالته**، ويدخل في ذلك، معنى قياس الغائب على الشاهد، أو معنى القياس عموماً وفرقه عن القياس الفقهي، مع أن البعض، ومنهم الجابري، لا يفرقون بين هذه الأمور.

وأنا، وللاختصار أضع التأسيسات التالية في موقف المتكلم من النص ومن القياس.

أ ـ إذا تجاوزنا المسائل الكبرى المتفق عليها عند جميع المتكلمين وهي وجود الله، وعنايته، ووحدانيته، وصلته بالعالم وإيجاده له في الزمن، وليس إيجاداً أزلياً، وإيجاده له من عدم وليس من مادة، وأن القدم أخصّ صفة لله؛ وأن الرسل والنبوة مقبولة، وأن بعد هذا العالم عالماً آخر؛ وأشياء أخرى قريبة من هذه؛ أقول إذا تجاوزنا هذه الساحة المشتركة، التي يقود النص الديني فيها المتكلم بشكل أساسي، نجد في ما عدا هذا أن النص لا يقود، بل هو مقاد. إن وجهة النظر التي يتبناها المتكلم من خلال مدرسته أو رؤياه العقلية وقناعاته العقلية هي التي تجعله أولاً يختار نصاً بعينه فيعتبره واضح الدلالة على ظاهره (أي من الآيات المحكمة) ظاهرة الدلالة، ويترك نصاً، وهي التي تجعله ثانياً يختار التأويل المناسب للنص المخالف ـ وهذا ما يفعله «المجسّم» و«المشبّه» و«المنزّه»، و«المتصوف» نفي كل المسائل المتعلقة بكيفية وجود الله، فوق العرش، أو في السماء، أو في الأرض، أو كنور، أو في كل مكان، ولكل معنى من هذه آيات صريحة تدل عليه، وكذلك في مسألة الصفات، أي كيفية الصفة لله، يوجد تجسيم وتشبيه وتنزيه عن المشابهة

بأي شيء، وكل ذلك معروف من السمع والنظر والفرح والمكر والغضب واليد كصفات لله في مقابل آيات ضد ذلك. فما الذي يجعل «المتكلم» مجسّماً أو منزّهاً؟ وما الذي يجعل هذا المتكلم ينكر على الله السمع والرؤية، سواء أن يسمعنا أو يرانا أو أن نسمعه ونراه، وأمثال ذلك، بينما لا ينكر «متكلم» آخر مثل هذه الصفات مع فهم خاص، أي دون أن تكون هذه الأعضاء والصفات كما عند الإنسان؟ مهما حاول الإنسان تقديم جواب، فإنه سوف يرى أن «النص» ليس هو الذي يقود إلى هذه، طالما أن النصوص مطروحة وكلها قرآنية، ولها القوة نفسها. وإذاً فالذي يقود هو قناعة «المتكلم» ووجهة نظره التي كوّنها، ومن ثم العودة إلى آيات تساند رؤياه، وتأويل أخرى تأويلاً يبعدها عن معناها الظاهر الذي يصطدم برؤياه. والمعتزلي، مثلاً القاضي عبد الجبار صريح في هذا، فهو في هذه المسائل يصرّح أن العقل يدبّر ويرى[٥٣]، وبعد ذلك النص. وهذا هو منهج المعتزلة الأساس؛ والحقيقة أنه موقف الأشاعرة أيضاً، وإن كانوا ربما لا يقرّون بهذا بهذه الصراحة. لقد وجدنا أن رودنسون عندما يطرح الموقف القرآني من الجبر وحرية الإرادة، يعترف بأن دواعي أخرى، غير النص القرآني هي التي تدفع «الجبري» أو «القائل بحرية الإرادة» إلى تبني رؤياه.

ومهما تكن معاني «التأويل» من الناحية اللغوية، فإنه يختلف عن التفسير كالتأويل نقل أو صرف للمعنى الظاهر إلى معنى آخر[٥٤]، أو هو تعطيل للمعنى الأصلي[٥٥] وإضفاء معنى جديد عليه مخالف له. والمهم هنا ليس فعل النقل، بل لماذا يتم النقل؟ لماذا لا يؤخذ النص كما هو وعلى دلالته الظاهرة؟ وجوابنا أن منظور المسؤول هو الذي يحدد موقفه من النصوص قبولاً أو رفضاً، وتأويلاً أو قبولاً بلا تأويل.

ب ـ إن القياس عند المتكلم، ليس هو قياساً على نص «القياس الفقهي»، ولا هو قياساً لعدم حضور نص «ديني»، بل هو قياس عقلي صرف، إنه حتى لا يمكن أن يسمى قياساً، بل هو تفكير واتخاذ موقف مسبق، بناء على قناعة المتكلم في رؤياه لمسائل الكلام، وللمسألة المطروحة، مثل أن الله لا يمكن أن يشبه أو أن يتصف بصفات الأجسام؛ أو أنه لا يمكن أن يحاسب الإنسان، وهو مسلوب الإرادة، وهكذا، وعندئذ يختار الآيات المناسبة ويؤول التي تخالفه. فـ «الرأي» هنا يوجد لا في غياب النص، بل مع حضوره، بل ومع حضوره بشكل متعدد، وربما متضارب ومتخالف المعنى والدلالة الظاهرة جداً.

---

(٥٣) أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار [قاضي القضاة]، **شرح الأصول الخمسة**، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ تقديم وتحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٤٧٥.

(٥٤) خليل أحمد خليل، **مستقبل الفلسفة العربية**، السلسلة الفلسفية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٥٠.

(٥٥) محمد المصباحي، **دلالات وإشكالات** (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٨)، ص ٧ وما بعدها.

ج ـ إن مبدأ قياس الغائب على الشاهد، لا يعني عند المتكلم معناه نفسه عند «الفقيه» أو اللغوي أو النحوي، فهو قياس لغائب «بشري» على غائب بشري، بل هو قياس لغائب يتصل بالله، أو هو الله، على شاهد هو «الإنسان».

وأنا أقول إن كل ما حصل عند المتكلمين هو محاولة للخروج من قياس الغائب على الشاهد، وليس محاولة للتساوق معه. فالمعتزلي والأشعري والصفاتي، وحتى الحشوي يشاهد نفسه، فيجدها على صفات مثل الجسمية والمكانية والزمانية، أي له مكان وزمان وجسم وأبعاد وأبعاض، وصفات معنوية وأخرى مجسّمة، فهو قادر ومريد، وعالم وحيّ... الخ.، وهو متكلم وسامع وبصير، ويرى ويسمع، وهكذا. وهذا المتكلم أو اللاهوتي أو المؤمن العادي، يقول بوجود الله، وأنه موجود، حسيّاً، إنه لا طريق له للكلام عن الله كموجود إلا من خلال علاقات الوجود أو محمولات الوجود وهي المقولات، والصفات والنعوت؛ ويعبّر عنها بلغة هي لغة الإنسان لغة حسية، ومشخصة، أو قل ذات دلالة فردية وجزئية، وهكذا. وإذن فإن أنسنة الله طريق من الصعب عليه أن يجتازه، فهو من جهة يريد أن يخبر أنصاره وخصومه عن وجود الله، ولكنه في الوقت نفسه يحس أن طريقه اجتازه عن الله، تحمل صفاته هو ولغته هو. وهكذا يبدأ طريق «التنزيه» أي ليس قياس الغائب (الله) على الشاهد (الإنسان) بل محاولة رفع هذه الصفات الإنسانية عن الله، ولكن هذا يختلف وبدرجات؛ فالحشوي يرى أمامه نصوصاً دينية واضحة تخبر أن لله صفات من جسم ويد ومكان وزمان، وانفعال... الخ.، وأنه يرى ويرى وهكذا، وقياس الغائب على الشاهد تقتضي منه قبولها، لكنه ماذا يفعل؟ إن أي مجسّم مثل هشام بن الحكم، لم يقل: إن الله جسم مثل الأجسام، بل إنه جسم لا كالأجسام قياساً على قول الفرقاء الآخرين، إن الله عالم وليس كعلمنا أو كعلم العلماء.

ويجوّز المعتزلي لنفسه، وفقاً لمبدأ التنزيه المطلق، أي رفع كل الصفات البشرية عن الله، أن ينفي عن الله صفات معينة كالجسمية والمكانية والزمانية واليد والرؤية والكلام... الخ.، وعليه أن يؤول هذه الآيات بشكل جذري، فيعطيها معنى مخالفاً تماماً، مثل أن الاستواء هي القدرة والملك. فالمجادلات هنا ليست قياس غائب على شاهد، بل هي مساع متفاوتة في سعتها وشموليتها للخلاص من «أنسنة» لله ومن قياسه على مثل قياس ما لنا من وجود وصفات وأحوال. إن ابن رشد لم يكن مخطئاً عندما قال إن ما يصل إليه المتكلمون من كلامهم عن الله وصفاته هو «إنسان أزلي» أي تصور الله كإنسان، كل فرقه عن الإنسان العادي، أن الأخير زماني[٥٦] والله إنسان قديم ولا موجد له. وتعليقي على ابن رشد، أن فلسفته وتصوره تساعده على مثل هذا النقد، أي أن الله

---

(٥٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، ج ٢، ص ٦٤٥، ونعمان جيل سلمان، «نظرية المعرفة عند الأشاعرة،» (رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الفلسفة، ١٩٩٤)، ص ٣٦.

عند ابن رشد بحسب كتبه الأصلية، لا الحجاجية، هو مثل إله أرسطو، هو محرّك لا يتحرك وحسب، وهو عند أرسطو ليس معتنياً بالعالم ولا هو موجد له، ولا هو مهتم بالعالم لأن الكامل، لا يعتني بالناقص ولا يعلمه، وهو يعلم نفسه فقط، طبعاً ابن رشد على الأقل في كتبه التوفيقية لا يقول بهذا، ولكن المتكلمين والمعتزلة على وجه الخصوص أمامهم إله يخلق العالم ويعتني به، ويهتم بالأصلح له، وبالتالي، فتصوره مع ذلك وكأنه قوة محضة، أو كقوانين للكون على نمط الرواقيين، أو كمطلق على نمط ما نعرفه عند هيغل، هو أمر لا يتلاءم مع وظائف وحقيقة وجود الله تعالى.

ومع ذلك فإن المتكلمين، وخصوصاً المنزّهين لله، وكأعلى ما يصل إليه التنزيه عند المعتزلة، يحاولون تعطيل «الأنسنة» ما أمكن وتعطيل قياس الغائب على الشاهد، حيثما أخل بالتنزيه. ومن جهة أخرى، فإن هذا القياس يمكن أن يقبل إذا كان يضفي على الله صفة حسنة، أو يؤدي إلى إثبات وجوده. فقياس الغائب على الشاهد هو عملية عقلية معقدة، ذات طريق سلبي وآخر إيجابي، وهي في كل الأحوال ليست بفعل النصوص، بل بفعل عقلنة النصوص.

٣ ـ النص والتأويل والفلاسفة

فإذا جئنا إلى مَنْ يسمون بفلاسفة الإسلام، نجد أنه ليس هناك مشكلة «نص» في التأسيس، أعني في ظهور فلسفة معينة محددة لهذا الفيلسوف أو ذاك. بينما النص أو الدين هو بداية للتأسيس عند المتكلم، كما حددنا، أعني في الدائرة الكبرى، أو المسلمات الدينية الكبرى، وليس في التفاصيل، حيث هنا النص لا يكون مؤسساً؛ بل تابعاً. وهذا ما أوضحناه أعلاه.

نعود إلى الفلاسفة. ليس الهدف الأساسي للفيلسوف العربي أو الإسلامي، سمِّ ما شئت، التطابق مع النص الديني، كما ليس من هدفه الأصلي الابتعاد أو عدم التطابق مع النص. إنه يفكر ويرى رؤيا من خلال عقله ومعارفه ومصادره المعرفية، بما فيها خبرته الشخصية، وينشئ بذلك فلسفة قد تكون فيها أصداء لفلسفة ولفيلسوف بعينه، بنسبة ما، وقد تكون تبنياً دينامياً[٥٧] وليس آلياً أو لصقوياً لرؤى عدة، ومن فلسفات عدة، بما فيها المنظور الديني أو الرؤيا اللاهوتية لمذهب فكري كلامي، ويدخل في ذلك الموقف النقدي السلبي أو أيّ رافض للرؤى وليس فقط المتبني لها. وهكذا فليس هنا مرجعية للنص، ولا قياس غائب على شاهد، ولا قياس بالمعنى الفقهي أو اللغوي أو النحوي، إن هذه المنهجية هي التي أملت على بعض مؤرخينا إخراج فلاسفة الإسلام واعتبارهم شعبة من اليونان والروم.

---

(٥٧) حسام محيي الدين الآلوسي، «تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل،» **آفاق عربية**، العدد ٢ (أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ٨١ وما بعدها.

إن فلاسفتنا، لا أستثني أحداً، يتكلمون عن أنواع الخطاب، وكلهم يتكلم على المغنون به على غير أهله. بما فيهم الغزالي، وابن رشد، والإخوان، وابن سينا، والفارابي، وابن باجة، وعدّد ما شئت من الصوفية، إشراقيين وغير إشراقيين. ولكي يواكبنا القارئ أو السامع ولا يذهب عقله بعيداً عما نريد، تبين أن المقصود بأنواع الخطاب، أن فلاسفتنا يرون أن لكل مقام مقالاً، بمعنى أن الناس ليسوا سواسية في الإفهام، وهم لذلك يقسمون المخاطبين ونوع الخطاب إلى عامة وخطاب خطابي، وأوساط، والخطاب معهم هنا استدلالي جدلي، ثم خاصة والخطاب معهم هنا برهاني، وربما أضاف البعض نوعاً ثالثاً وهو مرتبة الواصلين، وربما أضاف مستوى آخر لا يقوله الإنسان إلا لنفسه.

في قناعتي أن لهذه التعددية في الخطاب أسباباً، بعضها يتصل بمستوى الإفهام واختلافها، لكن ما وراء ذلك هو أن العقل الفلسفي، الذي يشعر بأنه أقنوم ذاته، أراد بذلك أن يحتنظ لنفسه بدائرة يتحدث فيها مستقلاً وبحسب قناعاته بلا مواربة أو خوف من رأي عام أو سلطة من السلطويات بما فيها سلطة النص[٥٨].

وهنا فقط يمكن أن نتعرف على الموقف الحقيقي للعقل الفلسفي. كيف نتعرف على ابن رشد؟ هل من كتبه التوفيقية أم من كتبه وشروحه الخاصة. الجواب هو الأخير[٥٩]، وعندئذ لن نجد شيئاً اسمه «نصّ» ديني أمامه يراعيه ويداعبه، بل هو فيلسوف عقلي مستقل يتعامل مع فكر وتأريخ لفكر فلسفي معاصر له وسابق عليه، بما في ذلك موقفه من مذاهب عصره كلامية أو فلسفية. كيف نتعرف على الغزالي؟ كتبه وخطاباته تعبّر عن نقائض بحسب الظاهر، وهذا ما لاحظه القدامى، مثل ابن طفيل وابن رشد وسواهم[٦٠]، لكن إذا وضعتها ضمن سياقاتها، أي ما أراد هو منها، تصل إلى أن الغزالي فيلسوف إشراقي كامل، يتبنى نظرية الفيض، وكل ما يترتب عليها مما تجده عند ابن سينا بالضبط، وإن ما قاله الغزالي في **تهافت الفلاسفة** وتكفيره فيه للفلاسفة (وهم الفارابي وابن سينا) هو بمستوى الخطاب الكلامي الأشعري. وهو يحذرنا أن هذا لا يعبّر عن رأيه الخاص، ويذكر في كتبه أو قل بعض كتبه تصنيف كتبه، أي ما يعبّر عن رأيه الخاص وما يعبّر عن المتكلمين، وما يعبّر عن العامة. وقد قمت بدراسة وسبقني إلى بعض ملامحها سليمان دنيا في كتابه **حقيقة الغزالي**، والكلام فيه مدين لنقد القدامى للغزالي وإشاراتهم إلى تعددية خطابه بأكثر من الازدواجية، مثل أن الغزالي[٦١] دخل بطون الفلاسفة ولم يخرج.

---

(٥٨) عن أنواع السلطويات، انظر الهامش رقم (٤) ومصادره.

(٥٩) ماجد فخري، **ابن رشد: فيلسوف قرطبة**، قادة الفكر؛ ٣ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، [١٩٦٠]).

(٦٠) انظر: حسام محيي الدين الآلوسي، «الغزالي: مشكلة وحل،» في: الآلوسي، **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، ط ١ (بيروت)، ص ٢٣٧ وما بعدها حيث فيه كل المصادر حول أقوال هؤلاء وآخرين.

(٦١) المصدر نفسه.

وهنا نأتي إلى «باطنيته» بحسب ادعاء د. الجابري وآخرين، الغزالي ليس باطنياً ضد العقل إلا إذا جمعت بين تصوفه وكتاب **التهافت**، أي هجومه في الأخير على العقل الفلسفي السينائي، لكنك إن فعلت هذا تخطئ المنهج، ذلك أن درجات الطالبين عنده أو مستوى الارتفاع إلى الحقيقة عنده تبدأ من العوام (الخاطبيين) مروراً بالمتكلمين (الجدليين)، ثم وصولاً إلى الفلاسفة (البرهانيين) ثم إلى الصوفية (الواصلين)، وكلمة «الواصل» عنده لا تلغي البرهاني، بل هي تكملة بمعنى أن الغزالي يريد أن يكمّل فلسفته العقلية البرهانية، ومعرفته غير المباشرة لله (المستندة إلى الأدلة والبراهين العقلية والوجودية) أي أن يكمل معرفته وهي بمستوى فلسفي برهاني بمعرفة ذوقية أو معرفة مباشرة، وهذا لا يتأتى إلا بالخلوة والرياضات الصوفية. وهو يرى أنه وصل إلى ذلك وتمثل بعد صحوته بالبيت:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر(٦٢)

وهذا الطريق العقلي ـ الذوقي هو ما سلكه بطل ابن طفيل حيّ بن يقظان، حيث بعد معرفته للعلوم ولله بالعقل الفلسفي ومن خلال منهج علمي عقلي حسي راح يقوم بحركات ورياضات صوفية لمعرفة الله مباشرة... ومصداق قولي هذا ـ كما أوضحت بعشرات الأدلة والنصوص ـ وهذا واحد منها، إن كتاب **إحياء علوم الدين** الذي ألّفه الغزالي في عزلته التي دامت عشر سنوات يتكلم على درجات طالبي معرفة الحق على أساس مقارنتهم بالثمرة، التي لها لبّ ولبّ اللبّ وقشر وقشر القشر، فيضع الحشوية والمجسّمة في القشر، ويضع «الأشاعرة» تأمل! في قريب منه، ويضع المعتزلة في منزلة أقرب منهم إلى اللبّ، وهكذا، ويضع الفلاسفة في اللبّ، ويضع الصوفية الإشراقيين في لبّ اللبّ.

ومثل ذلك يفعل في **مشكاة الأنوار** لكن هذه المرة التدرج هو على أساس أن درجات المعرفة والاقتراب من الحقيقة تمثل بالظلمات وظلماته معها نور وأنوار معه ظلمة، وهكذا إلى الوصول إلى النور الخالص.

وهنا يتبين لنا أن «طريق العرفان» بحسب تصنيفات محمد عابد الجابري مثلاً، للخطاب العربي إلى «بياني» و«عرفاني» و«برهاني» أقول هنا يتبيّن لنا أن طريق العرفان عند الغزالي ومثله عند ابن سبعين وابن عربي والسهروردي... الخ.، لا يتعارض مع العقل الفلسفي أو «البرهاني»، بل هما متكاملان، وهذا ما يؤكد عليه ابن سينا، وابن طفيل والأشخاص أعلاه، والغزالي بوضوح.

إن البعض، وأخص محمد عابد الجابري ومدرسته لا يرى في الغزالي وفي ابن سينا

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٨، وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تعليق عبد الحليم محمود، سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٢)، ص ٤٤.

وفي المتصوفة وفي إخوان الصفا وفي كل من استعمل التأويل البعيد، والباطني[٦٣] إلا فرقاً ضالّة خارجة عن سياق الفكر العربي الأصيل فكر «البيان»[٦٤] (أي فكر الأشاعرة فقط، والجابري خطأ ومن دون دليل، بل باعتداء على النصوص الاعتزالية يدخل المعتزلة وكل المتكلمين متطابقين مع أطروحات الأشاعرة التي تمثل سمات هذا الفكر البياني)[٦٥] وفكر البيان هذا أو المنهج البياني، هو فكر ومنهج الصحراء[٦٦]، وربما عدنا لاحقاً إلى توضيح قول الجابري.

وأقول هذه في الواقع سلفية منهجية أو منهجية سلفية، ومفارقة صارخة، فهو يريد أن يخرج بالعقل العربي عن دائرة «اللاعقل» وعن دائرة «الإتباع» و«المرجعية» لكي يلحق بعقل العالم الحديث، لكنه يفصّل لهذا العقل سريراً هو مثل سرير أحد أبطال شكسبير، فإذا وجد أن النائم عليه أطول من السرير قطع رجليه، وإذا أردت الحق فإن في أعماق أصحاب مثل هذا المنهج توظيفاً لقناعات أصولية ومرجعية، فهم رسموا هذا السرير من خلال رؤية أصولية مرجعية، هي بحسبهم مزيج من فكر القرآن الكريم وفكر الصحراء أو رؤية الصحراء وأعراب الصحراء (يعتبر عابد الجابري أن الصحراء هي المسؤولة عن فكر ومنهج البيان، فكر العرب المفرّق المشتّت الذرّي، الصدفوي الذي لا يؤمن بأسباب رئيسية والذي يقوم على اللاقانونية والجواز)[٦٧].

إن العقل العربي متنوع، وله مشاركات شتى، وهو إذا أخذنا ميدان الفكر الخالص (الكلام والفلسفة والتصوف) وكذلك المنهج الفلسفي والمنهج العلمي والمنهج التأريخي يرفض التعامل معه من منطلق السرير هذا. ليس من حق أحد أن يفرض ما هو فكر عربي، وما هو فكر ليس عربياً بالنسبة إلى الفترة الكلاسيكية قيد الدرس، وشرح ذلك حتى لا نقع في ما ليس هو مرادنا أنه مثلاً ليس من حق أحد أن يفرض أن فكر «الأشاعرة» هو الوحيد الذي يعبّر عن آليات ومنهج وتمظهرات العقل العربي، أو أن فكر «الحنابلة» هو الوحيد الذي يعبّر عن هذا العقل، أو أن فكر «الفلاسفة» هو الوحيد العقلاني، وهكذا مع الصوفية، ومع أهل التأويل بكل درجاته، اللهم إلا إذا كان المقياس هو: مطابقة هذا العقل أو ذاك لتصور مسبق مثل مطابقته مع تصور مذهب ديني معين،

---

(٦٣) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، المقدمة.

(٦٤) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، القسمان ١ و٢.

(٦٥) المصدر نفسه، القسم ١، الفصلان ٥ و ٦، ص ١٧٥ وما بعدها وخصوصاً ص ٢٣٩ من الخاتمة.

(٦٦) المصدر نفسه، القسم ١، ص ٢٤١.

(٦٧) المصدر نفسه، القسم ١، الفصلان ٥ و٦، ص ١٧٥ وما بعدها وخصوصاً ص ٢٣٩ من الخاتمة.

أو مذهب فلسفي معين، وهذا خطأ لأنه «توحيد» لما هو ليس موحداً، وشطب لما لا يتطابق.

وأعود فأقول، وهذا شرح آخر، ليس لأحد حق أن يعتبر قول الفلاسفة مثل ابن سينا بقدم العالم زمانياً وحدوثه بالذات، أي أن الله أوجده مع وجوده، هو العتق بالفكر والعقل العربي من قول المتكلم الأشعري أو المعتزلي بأن الله أوجد العالم في زمان ابتدأ ومعه عدم خالص. والعكس بالعكس. وهكذا بالنسبة إلى كل الحلول والمذاهب والاجتهادات التي قدمت وفي كل الميادين. نعم من حق أي إنسان أن يعتبر فكر ابن رشد مثلاً أكثر من معقولية، أو بالعكس، وأن فكر المعتزلي أو الحنبلي أكثر معقولية، أو أكثر قرباً من حقيقة المعطى القرآني أو الإسلامي أو النص الديني، كما يتصور هو، ولكن ليس من حق أحد أن يفرض أن كل من خالف هذا فهو ليس عقلاً عربياً، أو أنه عقل مستلب أو مستقيل، أو طارئ، ينبغي شجبه وشطبه، كما يفعل الكثيرون من مخططي المناهج الشمولية لفهم عقلنا العربي أو الإسلامي من ذوي المناهج الابيستمولوجية، أو الديالكتيكية، أو الأصولية المرجعية، وهكذا.

ومما يدهشني أنني لم أسمع أن مثل هذا حدث في أمم الأرض قاصيها ودانيها، فلم نسمع عند مؤرخي العطاء اليوناني، لنقل الفلسفي، من قال أن هذا فكر يوناني، وذاك هجين علينا أن نلعنه، ولم نسمع عن مؤرخي الفكر الأوروبي من ادّعى مقياساً قاس به مفكري الغرب على أساس «عقلية غربية» أو «عقلية إنكليزية»، أو على أساس لغوي، نعم نجد من يقول بسمات موقتة زمانية مكانية، مرحلية لفكر إنكليزي أو فرنسي أو ألماني، لكن أحداً لا يخرج أحداً إذا تنوع وهو متنوع، أعني هذا الفكر ضمن مرحلته هذه، وعلى أي مقياس مفترض. فلماذا نحوّل عطاءنا في ميدان الفلسفة والتنظير اليوم إلى هذا المسلك الناقد لمسيرة فكرنا، لا على أساس مناقشة ما قدم، بل على أساس هذه الإسكيتشات أو الخطط الشاملة المانعة الماحقة؛ وبدلاً من أن نقدم «فلسفة» وفكراً، أمعنا، في تأطير «عقلنا» القديم، وأمعنا في وصفه في «قوالب» حددناها له، وأنت إذا قرأت كتب هؤلاء المؤطرين، وهي عادة لا تقع بأقل من أجزاء عدة؛ لا تخرج منها بمعرفة شعاب هذا الفكر وجزئياته، ولا تستطيع أن تفهم فلسفة واحد من المذكورين كاملة شاملة، بل تسمع أحكاماً تتلو أحكاماً، وتعميمات عريضة إذا امتحنتها تأكد لك أنها لا تنطبق على أحد مخصوص، وربما على مدرسة بعينها دون سواها (مثلاً عقل البيان عند الجابري ينطبق على الأشاعرة فقط، لأنه هو فعلاً يشتقه من فلسفتهم ورؤياهم، ثم يعممه كرؤيا لكل المتكلمين والنحويين والفقهاء واللغويين وسمّ مَن شئت، ما عدا الفلاسفة والصوفية).

لقد آن لنا أن ننصف العقل العربي الكلاسيكي، العقل العربي القديم فترة ازدهاره على أقل تقدير. إن المتمذهبين ومناهجهم تحطّم هذا العقل ككل، لكي تبقي على جزء منه، وهكذا نجد أن كل فريق يتمسّك بساحته ومعشوقه على حساب الآخر. فمثلاً الذي

لا يريد الخروج عن «النص» وهو في الواقع صعب عليه أن يفعل ذلك، يستنكر الاجتهادات والمذاهب اللاحقة على النص الأصلي (القرآن والحديث) ويعتبر الفلسفة وحتى علم الكلام عقلاً خارجاً متمرداً، هجيناً، ينبغي أن يوأد. أليس هذا ما قصدت إليه الحملة على الفلسفة والمنطق، وحتى على المعتزلة والأشاعرة؟ والذي يعتقد بعقلنة النص (فمن الإطار الكلامي المنطلق من مسلّمات الدين نفسه الكبرى) يدعو إلى الاجتهاد، فيكتب الأشعري رسالة في الدفاع عن مشروعية استعمال المتكلمين للتأويل والاجتهاد العقلي، ما زال الفقهاء يفعلون ذلك. بل إن الجرأة تصل بالمعتزلة ومعظم الأشاعرة إلى عدم اعتبار إيمان المقلّد. والمتكلم الذي يعتقد برؤيا معينة يكفّر الفيلسوف في المسألة نفسها، مع أنهما مثلاً في الإقرار بوجود موجد للكون متفقان، والأدهى أنه يكفّر رفاقه في دائرة علم الكلام نفسها، بل وفي دائرة مذهبه هو نفسه. وهكذا مع موقف الباطني من الظاهري وبالعكس.

إن الذي يخسر في كل هذا هو العقل العربي، فهو ما بين شاطب ومشطوب، يقطّع بعضه بعضاً، فلا يبقى منه شيء لم يهدم أو يُرفض.

أقول بقناعة، ومن دون شرط ولا قيد: إن العقل العربي هو مجموع كل هذه النشاطات والمذاهب والتلوّنات وفي كل الميادين، ميدان العقيدة، واللاهوت والفلسفة والتصوف، والفقه والنحو واللغة، والعلوم الموضوعية، وهو منتج كل العلوم الهائلة كماً ونوعاً، بحيث وصلت إلى أكثر من ثلاثمئة علم واسع داخله فروع، عندما نتصفح الكتب المتأخرة مثل **مفتاح السعادة، وكشف اصطلاحات الفنون** كما أنه هو منتج أشكال مناهج البحث: في الفلسفة المنهج أو طريق الطبيعيين وطريق الإلهيين، وفي أصول الفقه، (القياس، والسِبَر والتقسيم) وغيرها، ومثلها في علم الكلام، وأيضاً المناهج المتعددة، وأهمها المنطق التجريبي عند «العلماء» العرب؛ وسنعود إلى شرح هذه المناهج لاحقاً.

رابعاً: صور عقلانية للعقل العربي فترة ازدهاره في المشرق والمغرب

في الواقع هذا هو عنوان بحثي المقدّم لهذه الندوة، لكن الكلام على هذه الصور يبدو جديباً، وغير مبرَّر من دون ما سبق تقديمه، عن مفهوم العقل العربي، وتعدديته، وموقفه من النص، ودرجاته، وأنواع الخطاب، ومشكلة النص والتأويل، وحكم الظروف في ظهور هذا العقل العربي، وتعدديته، وكذلك من دون الكلام على المناهج التي تناولته، ومقدار سلامتها في الإقرار به أو الصواب في رصده وفهمه.

إن ما قدمنا هو نفسه صورة كلية شاملة عن هذا العقل العربي ناطقة بأنه لم يكن عقلاً «أحادياً» مكرراً لصورة واحدة أو لمنطق وآلية واحدة، بل كان خصباً دافقاً بالعطاء، والاقتدار على امتصاص الثقافات والتكيّف مع تطورات المجتمع بل المجتمعات الإسلامية. ولم يكن على رغم كل الفترات التي احتدم فيها الصراع المذهبي، أو الفكري، سهل

الانقياد، مستسلماً للسلطويات؛ بل راح يلتمس الطرق بذكاء لتفاديها، ليستمر في عطائه ضمن مجاله الخاص، سواء باستعماله التأويل، أو باعتماده على تعدّدية الخطاب؛ وكان نتيجة كل ذلك سيلاً من العلوم الجديدة، وإعادة تجديد علوم بشرية قديمة، وعدداً من المناهج الخاصة بكل عام، أو العامة. ومن خلال هذا كله أنتج هذا العقل أشكالاً من الحلول العملية لمشاكل تشريعية وإدارية وما يتعلق باللغة، والاتصال، والحاجات العملية. والصفحات التالية، بعض إنجازات هذا العقل في فترته المزدهرة، لا يسعنا المقام لتفصيلها، إنما سنشير إليها إشارة فقط بالقدر الكافي لفهمها.

١ ـ العقل في القرآن

ليس المقصود هنا بيان مدى مساعدة النص القرآني بكل ما يحمل من قداسة وعصمة ومصدر إلهي فوق بشري على التعقّل الفردي أو المستقل، فقد سبق أن أوضحنا هذه المسألة في خطوطها العريضة عندما تكلمنا على الموقف من النص، سواء في الفقه، أو علم الكلام، أو العلوم الصرفة، أو الفلسفة والتصوف. فمن الواضح أن هؤلاء جميعاً لو كانوا ينظرون إلى النص القرآني، كنص بشري عادي، فربما لم يصرفوا كل هذا الجهد تفسيراً أو تأويلاً أو حتى تحايلاً عند بعضهم لتبنيه أو تفاديه، وأوضح أيضاً أن النص الديني المنزّل يملك من القوة والسلطة ما يمكن أن يصبح معه عامل تحفيز وتفكير، أو عامل تعطيل، وذلك بحسب نوع التعامل معه، ونوع المتكلمين باسمه، وهذا ما حصل فعلاً، فالقرآن الكريم نفسه، ونصوصه نفسها، تعايش معه فكر وعقل وعلم وازدهار حياة تارة، وأصبحت على لسان آخرين حاجزاً ضد الاجتهاد والتجديد. وإذن فليس هذا هو ما نريد بالعنوان أعلاه، إنما أردنا النظر إلى القرآن من الداخل لنتعرف على مدى استناده في دعواه، أنه وحي وأنه من الله على الحجة والعقل، أم على «الكف» وادعاء «أنه سرّ» على المرء التصديق به فحسب. ونحن هنا أيضاً لا نريد أن نناقش ادعاءاً مفاده أن مجرد وجود نصّ فوق بشري يملك سلطة قاهرة هو تحديد لمسارات العقل وحصوله في دائرة ذلك الوحي نفسه، ذلك أننا لا نجد في هذا المجال فرصة هنا للخوض في هذا المشكل الشائك، البالغ الخطورة[٦٨].

لقد أوضح رودنسون، أحسن من أي شخص آخر ـ بحسب علمي ـ عقلانية القرآن

---

(٦٨) انظر: فؤاد زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٤٣ ـ ٤٥ ومواضع أخرى، وحسام محيي الدين الآلوسي، «إشكالية العقلانية في الفكر العربي،» ورقة قدمت إلى: أعمال الندوة في المجمع العراقي حول إشكالية العقل العربي الحديث، شباط/ فبراير ١٩٩٤. وحول إضفاء قداسة على الآراء الفقهية التي استحدثتها ظروف واقعية بشرية، انظر: أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٢.

في إطاره الخاص نفسه، أعني حتى في حقله الخاص، وهو الوحي. وقارن موقف القرآن بالنسبة إلى اليهودية والمسيحية، أعني الكتب المقدسة، التوراة والإنجيل، وانتهى إلى قناعة مقنعة لنا أيضاً هو أن القرآن الكريم يستعمل العقل والدليل العقلي والخطاب العقلي، خطاب الإقناع بأدلة على مدعياته، مثل أنه وحي، وعلى تعاليمه مثل البعث الجسدي ووحدانية الله ووجوده وعنايته، ولا يعتمد على «إلغاء العقل» والدليل والفهم كما تفعل الأناجيل والعهد القديم، حيث تعتبر المدعى الديني والمعجزة وأن الرسالة من الله بمقدار عصيانها عن الفهم والتعقل، أي كأسرار فوق العقل.

ولندع رودنسون يتحدث من دون أن نحرّف جوهر أقواله، وهو على كل حال مستشرق، يتعامل مع القرآن باعتباره كلام الله من خلال نبيه، فيتكلم تارة عن تعاليم القرآن وعقل القرآن وتارة عن تعاليم محمد وعقل النبي. يقول: «القرآن كتاب مقدس تحتل فيه العقلانية مكاناً جد كبير. فالله لا ينفك فيه يناقش ويقيم البراهين، بل إن أكثر ما يلفت النظر هو أن الوحي نفسه، هذه الظاهرة الأقل اتساماً بالعقلانية في أي دين، الوحي الذي أنزله الله على مختلف الرسل عبر العصور وعلى خاتمهم محمد، يعتبرها القرآن هو نفسه أداة للبرهان، فالرسل تكرروا ومعهم البيّنات، وأما ضمان صحة هذه البيّنات فهو التوافق الداخلي الجوهري بين مضمون هذه الرسالات، وأن ما نزل على النبي محمد موثق من قبل التأريخ بالنسبة إلى القرآن، وإلا فليأتوا بمثله، ثم يستعمل القرآن ما يقرب من رهان باسكال. (والصحيح أنه رهان يعود إلى أبي العلاء المعري)[٦٩]، فهذا رجل من آل فرعون يكتم إيمانه يدافع عن موسى هكذا ﴿**أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذباً فعليه كذبه وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم؟**﴾[٧٠].

والقرآن يقدم الدلائل العقلية على القدرة الإلهية، في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار، وتوالد الحيوان... الخ. وفي كل ذلك ﴿**لآيات لأولي الألباب**﴾[٧١]. ويرد الفعل «عقل» بمعنى ربط الأفكار بعضها ببعض، حاكم، فهم البرهان العقلي، حوالى خمسين مرة، ويتكرر ثلاث عشرة مرة هذا السؤال الاستنكاري، وكأنه لازمة: ﴿**أفلا تعقلون**﴾[٧٢] ولذلك كان الأب «هنري لامنس» على حق في قوله، أن محمداً «ليس بعيداً عن اعتبار الكفر عاهة من عاهات الفكر البشري» ولذلك يقدّم لهم الأدلة، فإن لم تنفع يستعمل معهم الإكراه. ومن الحجج على معقولية الرسالة تذكير

---

(٦٩) الصحيح أن رهان المعري قبل باسكال:

قال المنجم والطبيب كلاهما	لا تحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بنادم	أو صح قولي فالخسار عليكما

(٧٠) **القرآن الكريم**، «سورة غافر،» الآية ٢٨.

(٧١) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ١٩٠.

(٧٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٧٦.

المعارضين بأن خيرهم هو في إدراك أن مصلحتهم هي في اتباع ما أمر الله والالتحام بالجماعة التي بينها رسوله بأمر منه، وهنا يستخدم القرآن ألفاظاً تقوم على الربح والخسارة، ويذكر البشر بأن العلاقة مع الله هي علاقة تجارية مثمرة، ويتحدث القرآن عن هذه العلاقة بدقة رياضية، فهي خاضعة لموازين الربح والخسارة والحساب الدقيق في الآخرة بميزان دقيق، ويستند رودنسون على دراسة شارل توراي بناء على ملاحظة قدمها أوغست موللر، فيحصي ويتكلم، أي توراي عن مصطلحات اللاهوت التجارية في القرآن، ويذكر القرآن بأن بعضهم يبقى سادراً في الغواية، وتأتيه البيّنة فيعود مقتنعاً قناعة عقلية أمام البيّنة، مثل أن تحيق به مصائب أو يتعرض للغرق، وهكذا.

ويلاحظ رودنسون «لن تجد في كل القرآن أي حديث عن إيمان يأتي عفواً، بإشراق حدسي لا عقل فيه. صحيح أن الوحي هبط على محمد وسط الرعدات الصوفية، ولكن الحديث الذي يصف لنا هذه الرعدات في فرائض الرسول يؤكد أنه في بداية الأمر تشكك في مصدرها، وتساءل أليس الذي به من وحي الشيطان، فذهب يحدث بذلك المختصين» في شؤون الوحي مثل ورقة بن نوفل، ابن عم زوجته، وهو الموحّد الباحث عن الله، كما اقتضى الأمر أن يشجعه أهله وأن يتبادل الحديث مع جبريل، وأن يخضع هذا الملاك لاختبارات تثبت له أن ما يحمله إليه كان حقاً رسالة إلهية (لا مجال لإيراد هذا الحديث فهو طويل وممتع، تقوم فيه خديجة زوجة النبي باختبارات عن كيف يرى الملاك في أوضاع مختلفة) وتصل بعد ذلك إلى أنه ملاك لا شيطان[٧٣].

ثم يعمد رودنسون إلى مقارنة العقل في القرآن القائم على طلب الدلائل على مدعياته بما في العهد القديم والإنجيل، ونكتفي ببعض ما يورد عنها. مثلاً «ها أنذا أعود أضع بهذا الشعب عجباً وعجيباً فتبيد حكمة حكمائه ويختفي فهم فهمائه»[٧٤]. «توكل على الرب بكل قلبك، . . . لا تكن حكيماً في عيني نفسك. . .»[٧٥]. وكذلك: «المتكل على قلبه هو جاهل»[٧٦] ذلك أن هناك معرفتين، وحكمتين، وواحدة منهما فقط حقيقية، وهي عطية من الرب. ويذهب «بولس» بعيداً في الاتجاه الذي تمثله المعرفة الوجدانية حيث: «مكتوب سأبيد حكمة الحكماء وأرفض فهم الفهماء. . . جهالة الله أحكم من الناس. . .»[٧٧] «لما أتيت إليكم أيها الأخوة. . . مفادياً لكم بشهادة الله. وكلامي وكرازتي لم يكونا بكلام الحكمة. . . بل ببرهان الروح والقوة، لكي لا يكون

---

(٧٣) رودنسون، **الإسلام والرأسمالية**، ملخص ص ٨٥ ـ ٨٩، وهذا الحديث هو في حاشية ص ٨٩.

(٧٤) **الكتاب المقدس**، «سفر أشعيا،» الإصحاح ٢٩، الآية ١٤.

(٧٥) المصدر نفسه، «سفر الأمثال،» الإصحاح ٣، الآيتان ٥ و ٧.

(٧٦) المصدر نفسه، «سفر الأمثال،» الإصحاح ٢٨، الآية ٢٦.

(٧٧) المصدر نفسه، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس،» الإصحاح ١، الآيتان ١٩ و ٢٥.

إيمانكم بحكمة الناس بل بقوة الله»[٧٨].

باختصار «في العهد الجديد، وعلى الأقل في تيار كامل يجتاز العهد القديم، نجد أن المحاكمة الإنسانية تعتبر غير ملائمة أبداً لمقاربة الكنه العميق لحقيقة العالم، أي لمعرفة الله، وأن العقل البشري يتعارض بصورة جذرية مع حدس الألوهية المكتسب بتجربة حميمية آنية، تجربة مباشرة منيعة على الوصف، سابقة لكل برهان أو غريبة عن كل برهان»[٧٩]. ثم يقول: «في مقابلة هذا، تبدو العقلانية القرآنية صلبة كأنها الصخر. وهي عقلانية لا يبدو أن من الصواب ربطها مباشرة وبصورة أحادية بالعقلانية الإغريقية، بل تقوم في إطار الموقف الفكري الذي يتصف به المكيّون»، وهي عقلية ساذجة فقيرة بالأساطير والطقوس، قبلية صحراوية، يبدو فيها الإنسان على قياس قواه وعجزه، فلا يؤمن إلا بما يستطيع التوثق من آثاره؛ على عكس ذلك طرح القرآن صورة الوحي التوحيدي النبيلة[٨٠].

في الواقع نحن غير ملزمين بتقديم تفسير لهذا الإصرار على مخاطبة العقل في القرآن، هذه التفاسير التي يجد رودنسون وسواه من المعتبرين للرسالة مجرد عمل بشري يقوم به الرسل، فرصة لتقديم دلائل على مؤثرات متعددة عملت عملها في عقل صاحب الرسالة. وهو أمر كما قلت لسنا محتاجين إليه، فالمهم أن القرآن على خلاف الكتب المقدسة يعتمد على العقل حتى لإثبات أنه وحي من الله.

مثل هذا التأسيس يسمح لنا أو لسوانا في تأمل أن ينطلق العقل العربي، بعد الرسالة انطلاقاً عقلياً يسعى وراء الحجة والاقتناع. وهذا ما حدث فعلاً فأثار هذا العقل مسائل كثيرة، لعل أولها الموقف من الجبر والاختيار، وصفات الله ومدى إمكان تصوره بصورة بشرية، وما هو الإيمان؛ وكيف أوجد الله العالم، وهكذا.

٢ ـ العقل العربي قبيل الإسلام في الحجاز

إذا كان الإصرار على الدليل والاقتناع أساساً في القرآن، وهو مما أثر في احتدام المذاهب الفكرية، وإثارة المشكلات، سواء التي لها أصل ديني أو التي تنبع بها الحياة، أو التي تستحثها التيارات الثقافية الواردة والمترجمة، فإن الإنسان لا يستطيع أن يمنع نفسه من تلمس أثر آخر، ولو ليس بشكل مساوٍ للأول وهو إتجاه عرب ما قبل الإسلام في الحجاز، مكة والمدينة، وما حولها من عرب وأعراب، اتجاهاً واقعياً حسياً، وقد أشرنا إلى

---

(٧٨) المصدر نفسه، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس،» الإصحاح ٢، الآيات ١ و٤ ـ ٥.

(٧٩) رودنسون، المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩٣.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٨٢ ـ ٩٥.

هذا قبل قليل، وهو أمر لاحظه الجاحظ والشهرستاني وغيرهم. وسوف نجد بعد قليل أن هذه النظرة إلى «الجزئي» المحسوس باعتباره هو الموجود الحقيقي هو ما اعتقده فلاسفتنا تقريباً جميعاً، ولا أعرف من تعداه منهم، أعني اعتبار المفاهيم العامة أو الكليات، موجودة في الذهن ككليات، بينما وجودها الحقيقي هو في الجزئي، كوجود البياض في الأبيض. وحتى عندما أراد بعض الجاهليين «تصور الإله، كان تصورهم من خلال الحجارة» والهياكل، وحتى فعل هذا الإله لا يكون إلا بوسائط مادية **﴿ليقربونا إلى الله زلفى﴾**[81]. وإذا نظرنا إلى إنكارهم البعث الجسدي، وهم أصلاً لا يتكلمون ولا يتصورون بعثاً روحياً خالصاً، نجد أنهم يعتمدون على المشاهدة، حيث يعيد الإنسان الميت رمماً، وعظاماً نخرة، والقرآن الكريم نفسه يجادلهم على بعث جسدي، وليس على بعث روحي، بل إن المتكلمين الذين هم أقرب إلى النص القرآني والتأثر المحلي والداخلي وأبعد عن التأثر الخارجي يعتبرون الروح والنفس وما أشبه شبه مترادفات ترمز إلى وجود مادي أو شبه مادي؛ وفقط مع الفلاسفة ابتداء بالكندي نجد فكرة خلود روحي لا مادي مستقل عن الجسد. نعود الآن إلى مسألة الكلي والجزئي والنظرة الحسية في «تراثنا».

٣ ـ الكلي والجزئي

إذا تتبعنا فلاسفتنا بلا استثناء، نجدهم يعتبرون المعرفة تبدأ من المحسوس ومن الجزئي، وهم جميعاً إسميون، يعتبرون «الكلي» مفهوماً يجرده العقل بواسطة اللغة عن الجزئيات. وهم يعتبرون أن التجربة هي أصل المعقولات؛ وهذا ما نجده عند ابن خلدون في استخراج قوانين للعمران ولفلسفة التأريخ من وقائع الشمال الافريقي وسواه، وإن كان في الوقت نفسه، وفي مجال العقيدة والإعتقاد الفلسفي الفكري ينحو نحواً آخر تقليدياً وربما كشفياً سلفياً[82]. يقول ابن رشد: «إذا تؤمل كيف حصول المعقولات لنا، وبخاصة المعقولات التي تلتئم منها المقدمات التجريبية، ظهر أننا مضطرون في حصولها لنا أن نحس أولاً ثم نتخيل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلي»[83]، «يظهر عند التأمل أن جلّ المعقولات الحاصلة (لنا) منها، إنما تحصل بالتجربة، والتجربة إنما تكون بالإحساس أولاً، والتخيل ثانياً»[84]، «لا تملك الكليات وجوداً خارج النفس... وما يوجد منها

---

(٨١) **القرآن الكريم،** «سورة الزمر،» الآية ٣.

(٨٢) حول ابن خلدون، انظر: ايف لاكوست، **العلامة ابن خلدون،** ترجمة ميشال سليمان (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٠)؛ **مهرجان ابن خلدون** (الدار البيضاء: [د.ن.]، ١٩٦٢)، وخصوصاً بحث محمد عزيز الحبابي، «أصالة المنهجية عند ابن خلدون،» ص ٩ وما بعدها، وكذلك بحث جرمان عياش، ص ٤٠ وما بعدها؛ أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ** ([ليبيا]: الجامعة الليبية، [١٩٧؟])، الفصل الخاص بابن خلدون، وحسام محيي الدين الآلوسي، **مدخل إلى الفلسفة،** الفصل ٤ (مخطوط).

(٨٣) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص كتاب النفس،** ص ٧٩ ـ ٨٠.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

خارج النفس، فهو فقط أشخاصها»[٨٥].

وليس عجيباً بعد ذلك أن يتجه علماؤنا إلى المنهج التجريبي، كما سنوضح بعد قليل، وقد لاحظ أحد المستشرقين أن الفلاسفة اختاروا أرسطو في نظرية المعرفة وفي رؤيتهم للعالم الحسي لأنه أقرب إلى طبيعتهم التأريخية يشير إلى حياتهم في الجزيرة، ومواجهتهم الطبيعة مباشرة، و«عمليتهم» أي حياتهم العملية[٨٦].

إن مما له دلالة أن فلاسفتنا ومتكلمينا لم يأخذوا «بمُثُل» أفلاطون، ووجهوا إليها نقداً قوياً فيه الشيء الكثير من نقد أرسطو للمثل[٨٧].

وحتى إذا جئنا إلى ما أسماه الدارسون القدامى، طريقة الإلهيين وطريقة الطبيعيين، والمقصود بالأولى ابن سينا، وحديثه عن الواجب والممكن ثم حديثه عن الموجودات الممكنة، والمقصود بالثانية طريقة ابن رشد، الابتداء من الموجود الطبيعي. أقول الخلاف هنا غير واضح، والمقصود ليس هذا، أما من ناحية المعرفة فكلاهما ابن سينا (الإلهي) وابن رشد[٨٨] (الطبيعي) يبدأ من المحسوس والوقائع وينكر الوجود المستقل بلا شرط للكليات[٨٩].

٤ ـ أقسام المعرفة ودلالاتها عند المتكلمين

لا يختلف المعتزلة عن الأشاعرة أو قل العكس في أقسام العلم أو المعرفة، وإن كانوا يختلفون في فاعل المعرفة المباشر أو غير المباشر، أي الله والإنسان، بحسب اختلاف نظرية كل منهم حول السببية والفاعلية، بمعنى أن المعتزلة يعطون للإنسان فاعلية الاكتساب والمعرفة، بينما يرجعها الأشاعرة إلى فعل مباشر لله، يفعله في الإنسان «الناظر» أو «المكتسب».

العلم البشري، هو علم حادث. وهو إما ضروري وإما مكتسب، ومعنى أنه حادث، أي بالمقارنة لعلم الله الأزلي، ومعنى العلم الضروري، أي الذي يلزم نفس الإنسان لزوماً لا يمكن معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه، لا يتهيأ الشك في المعلوم أو

---

(٨٥) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو**، ص ٤٤. وانظر هذه النصوص في: خليل، **مستقبل الفلسفة العربية**، ص ١٦٦ ولم نشأ تقضيها في كتب ابن رشد، فاقتضى التنويه.

(٨٦) عبد الرازق، **تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية**، ص ١٥٠، وهو رأي المستشرق «منك».

(٨٧) عبد الجليل كاظم، «نظرية المثل عند أفلاطون والنقد الأرسطي لها،» (رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الفلسفة، [د.ت.])، رسالة تحت إشرافي ومخطوط في مكتبة القسم.

(٨٨) فخري، **ابن رشد: فيلسوف قرطبة**.

(٨٩) تيسير شيخ الأرض، **المدخل إلى فلسفة ابن سينا** (بيروت: دار الأنوار، [١٩٦٧])، ص ٢٠٣ وما بعدها.

الارتياب به، فهو إذاً علم يقيني ولا دخل لنا في حصوله، ولا نفيه، ومثاله علم الإنسان بوجود نفسه وأحوالها من صحة وسقم ولذة وألم، وعلمه بالمدركات والعلم باستحالة اجتماع المتضادات، ومثل ذلك أن الخبرين المتضادين خبرهما لا يكون صادقاً لكليهما؛ وعموماً العلم الضروري هو الحدس أو العلم المباشر الذي يصل فيه العقل إلى المعلوم من دون توسط دليل أو برهان. والمعرفة الحسية هي إحدى مصادر الجزء من هذه المعرفة الضرورية، مثل أن إدراك حاسة يحصل عنه علم بالمحسوس مباشرة؛ وأضاف آخرون أن هذه المعرفة قد لا تكفي وحدها من دون العقل، فالحس لا يميز احمرار الخجل من احمرار الخائف أو المرعوب، كما لا يمكن للمعرفة الحسية إدراك خاصية الشيء، بل هي تقف عند ظواهر الأشياء.

أما العلم المكتسب فقائم على النظر أي انه يقع عقب استدلال وتفكير، وهو العلم النظري، وهذا العلم يجوز فيه الرجوع عنه والشك في متعلقه، فهو عكس العلم الضروري الذي لا يمكن الشك فيه. ويشمل هذا العلم أربعة أقسام: (١) العلوم الاستدلالية، وهي استدلال بالعقل من جهة القياس والنظر؛ (٢) العلوم التجريبية، وهي المعلومة بالتجارب، مثل الرياضيات والطب والحرف والصناعات، وأصلها مأخوذ عن التجارب والعادات. (٣) العلوم الشرعية، مثل العلم بالحلال والحرام والأحكام الفقهية؛ (٤) العلوم الفطرية الإلهامية، وهي «العلم بفن الشعر وما يتعلق بالأوزان العروضية وقد يعلم هذه الأوزان ويزاولها أميّ، لا معرفة له بها، ويعجز عنها رجل حكيم يعرف قوانينها[٩٠]».

ما الذي نقصده من هذه الخلاصة؟ القصد أننا لا نجد في مكان هنا حديثاً عن علوم بشرية فطرية أو مكتملة مركوزة، كما عند أفلاطون في نظرية أن المعرفة تذكّر، فكل معرفة هنا، سواء كانت ضرورية (فطرية) أو مكتسبة هي علاقة بين الإنسان وحواسّه وبين الأشياء، فمن هذه المعرفة ما هو ضروري، لا جهد للإنسان فيه، لأنه يحصل مباشرة بلا واسطة، مثل وعي بذاتي وبعدم التناقض، ومنها مكتسب بنظر ودليل. وها هنا تكتمل الصورة، فكما وجدنا عند فلاسفتنا، المعرفة اكتساب بين ذات عارفة متعلقة بمعلوم أو مدرك أو محسوس، وهكذا. والمتكلمون وكذلك الفلاسفة، اسميون، أصل كل معرفة عندهم هو الجزئي.

٥ ـ إيمان المقلّد وإيمان الدليل

ليس الفرق هنا الإيمان، بل كيفية الإيمان، أهو بالعقل والدليل والاقتناع أم بالتقليد؟ اختلف مفكرو الإسلام في صحة إيمان المقلّد، على أساس أن العقل أساس الدين، فالمقلد سار وراء غيره، بينما غير المقلد استعمل عقله[٩١].

(٩٠) سلمان، «نظرية المعرفة عند الأشاعرة،» ص ١٨ وما بعدها.

(٩١) سليمان دنيا، **التفكير الفلسفي الإسلامي** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧، وخليل، **مستقبل الفلسفة العربية**، ص ٢٠.

إن التساؤل هنا مشروع هكذا: إذا كان الإيمان المقبول هو الذي ينقاد إليه صاحبه بعقله، أصبح الإيمان تفلسفاً بكامل شروط التفلسف الحرّ، بمعنى أن الإنسان يقف أمام العقائد يمتحنها بعقله، ويقارنها باللاإيمان وبفلسفات مضادة، ثم يختار موقفاً. لكننا وجدنا أن علم الكلام أساساً هو تعقّل للمسلَّم الديني، ويعتمد على أطروحات دينية مسلَّمية، وإذاً فنحن نشك في قيمة مثل هذا الإشتراط «للعقل» في الإيمان، بمعنى تأسيس الإيمان على العقل، لا تأسيس العقل على الإيمان، ونشك في أن أحداً من المتكلمين أو المؤمنين ومن كل الأديان فعله، اللهم إلا عدداً يسيراً ساورهم الشك، كما حصل لأوغسطين فترة، ثم خرج من شكه.

ومع ذلك فإن الإنسان لا يملك إلا أن يكبر هذا الإشتراط للعقلانية بدلاً من التقليد، ولو أنها في الحدود التي رسمناها أعلاه. إنها لصورة رائعة تحسب للعقل العربي، فبدلاً من «آمن وتعقل» أو «شك لكي تؤمن» نجد هنا صيغة مفادها «تعقل لكي تؤمن». ومع ذلك فمن الناحية السيكولوجية يستشعر الإنسان أن أصحاب كلا القولين ينطلقون من قناعة أنهم من أي نقطة بدأوا فإن النتيجة واحدة وهي حصول الإيمان وسلامته!

٦ ـ تعدُّد صور المناهج التي طرحها العقل العربي

أمامي مخطط بأنواع هذه المناهج عند الفقهاء، والمتكلمين (أشاعرة ومعتزلة)، وعند الأصوليين المتأخرين (ابن تيمية)، وفي التأريخ (ابن خلدون)، وعند العلماء (علماء الطب والكيمياء والضوء والطبيعة، والفلسفة) فما الذي يستطيع أن يفعله باحث في ندوة ومحاضرة واحدة؟ سأكتفي بعناوين لهذه المناهج:

أ ـ بالنسبة إلى الفقه، سبق الكلام.

ب ـ بالنسبة إلى المتكلمين نجد المناهج التالية:

(١) **القياس والاستدلال بالشاهد على الغائب**، ونجد الجويني والغزالي والشهرستاني يستعرضون لنا أربعة جوامع بين الشاهد والغائب، هي العلة والشرط والدليل والحد؛ ومثل هذا وقريب منه بحسب المعتزلة وبحسب القاضي عبد الجبار، وهي: الاشتراك في الدلالة، والاشتراك في العلّة، وما يجري مجرى العلّة، وأخيراً تعلق الحكم في الشاهد بأمر يوجد أبلغ منه في الغائب.

(٢) **السبر والتقسيم**.

(٣) **الطرد والعكس**(٩٢).

ويقدم **ابن تيمية المنهج التالي**: وهو منهج يطبقه في المعرفة ونقد المذاهب، وأسسه هي:

---

(٩٢) سلمان، المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٣٨.

(١) الاعتماد على الكتاب والسنّة. (٢) تقييد العقل وعدم الاعتداد به في غير مجاله. (٣) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. (٤) الأخذ بقياس الأولى في الإثبات. (٥) تقديم المبادئ على الرجال[٩٣].

ج ـ **المنهج عند ابن خلدون،** لا يسعنا هنا أن نذكر خصائص هذا المنهج الجزئية، لكن الدارسين أشاروا إلى أنه منهج استقرائي واقعي يقوم على الرصد والتوحيد واستخلاص القوانين الكلية. ومن أهم خصائص هذا المنهج: (١) الكلية؛ أي ربط الظواهر بعضها ببعض، وتفسيرها من خلال روابطها، واستخراج القوانين الشاملة. (٢) الديالكتيكية. (٣) الرؤيا النقدية القائمة على العقل والمعقولية. الحتمية والسببية. (٤) التغير والصيرورة. (٥) النظرة العضوية. وكل ذلك مطبق على أحوال البشر وعمرانهم؛ ونجده لأول مرة ـ ربما مسبوقاً بالطرطوشي، كما يذكر هو، وابن رشد والكندي ـ كما نرى نحن وآخرون ـ أو بمسكويه كما يرى محمد أركون؛ يؤكد على السكان والضرائب، والمناخ، والعامل الجغرافي من سهل وجبل، والعامل البشري، ونوع الإدارة، والعصبية، والسلطان؛ وقوانين اجتماعية أخرى، كالتقليد، وتشبه المغلوب بالغالب[٩٤]، وأثر الترف؛ وغير ذلك كثير.

د ـ **المنهج العلمي البحت،** قدم العلماء المسلمون والعرب منهجاً تجريبياً يكاد يكون مكتملاً إذا قسناه بالمنهج التجريبي الحديث، من رصد للظواهر (ملاحظة) وفرضية، وتحقق من الفرضية، ثم الوصول إلى قانون أو خلاصة وقاعدة، وبعض هذه الوسائل للتحقق من الفرضية مقاربة لأشكال التحقق الستة عند جون ستيوارت مل.

وفي ما يلي ملخص لبعض استخدامات هذا المنهج بحسب علمائنا، ومسمياتهم التي وضعوها لأجزاء منهجهم.

(١) **منهج الاستقراء عند جابر بن حيان وابن الهيثم** (في ميداني الكيمياء والبصريات).

استخدم **جابر بن حيان** المنهج التجريبي بكل خطواته قبل أن يؤسسها فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل. فقد فصّل في بيان خطوات «منهجه» ومصادر معارفه، فإذا هي ملاحظة للظواهر، وإجراء تجارب عليها ـ وكان يسمي التجربة بالتدريب ـ وافتراض فروض لتفسيرها، تنشأ عنها نتائج يمكن التثبت من صوابها أو خطئها بالرجوع إلى الواقع، ويكون بذلك قد تجاوز «بيكون» إلى الفروض، وكان بيكون يقف عند الملاحظة والتجارب ويتردد في استعمال الفروض. وقد استخدم جابر في مجال الكيمياء منهجاً يتلخص في استخراج «علّة الشيء» أو سببه، ثم تلمسه في ما قد يشبهه في الأشياء

---

(٩٣) عارف عبد فهد، «نقد ابن تيمية لثقافة عصره،» (رسالة ماجستير، جامعة بغداد، كلية الفلسفة، [د.ت.])، ص ٢٩ ـ ٣٨.

(٩٤) حول ابن خلدون انظر الهامش رقم (٨٠) السابق.

المجهولة، حتى إذا استيقن الباحث اشتراك كل من المعلوم والمجهول في علّة واحدة، حكم على الثاني بما حكم به على الأول، عن طريق القياس، وتقوم فكرة القياس أو «المماثلة» على مبدأين، هما: مبدأ العلية، أي ان لكل معلول علة، ومبدأ التناسق والنظام، أي ان المظاهر الجزئية للموجودات، وإن اختلفت أشكالها فهي ترتبط بعلل كلية من شأنها أن تبث التناسق والانسجام في ما بينها، بحيث تتجمع مهما اختلفت وتشعبت عللها في أقل عدد من العلل والأسباب.

والمقصود بالقياس عند جابر، ليس «القياس المنطقي» المكوّن من قضايا ونتائج، بل «المماثلة» أو قياس الغائب على الشاهد، أو اللامعروف على المعروف، أو غير المدروس من الظواهر على ما عرف من ظواهر مماثلة لتلك. وهذا هو الاستقراء بعينه، وقد جعل هذا القياس على ثلاثة أوجه:

الأول: دلالة المجانسة أو الأنموذج، وهي أشبه بالوقائع المختارة في المنهج الاستقرائي عند المحدثين، وهي دلالة ظنية احتمالية؛ أي أن التجربة احتمالية، وأنها لا تؤدي إلى يقين مطلق، وهذا يلتقي مع وجهة النظر الحديثة حول الاستقراء. **الثاني**: دلالة مجرى العادة، وهي قياس واستقراء للنظائر، واستشهاد بها على المطلوب، وهذه احتمالية كذلك. **الثالث**: دلالة الآثار أو شهادة الغير، أي من المشاهد لا يجوز الحكم على ما لا يشاهد، إلا على سبيل الاحتمال[٩٥].

أما **ابن الهيثم** فقد عرض «منهجه» في مقدمة كتابه **المناظر**، فقال: نبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفّح أحوال المتغيرات، وتمييز خواص الجزئيات أي البدء بالملاحظة ثم معها «التجربة»، ويسميها «الاعتبار»، أي تهيئة الظروف والظواهر، أو ما أسميناها «التجربة والملاحظة المصطنعة». ثم استخلاص الحقائق والقوانين، والاستعانة بالآلات والأجهزة، ثم تأتي مرحلة التطبيق، أي تطبيق القوانين والنتائج المستخلصة على الجزئيات[٩٦].

(٢) **المنهج العلمي التجريبي في الطب والفلك**. فأما في الفلك، فقد استخدم **أبو معشر البلخي** (المتوفى سنة ٩٩٥م) و**ابن يونس المصري** (ت عام ١٠٠٨م) الاستقراء. وكان الأخير يشتغل بذلك في مرصده بجبل المقطم أيام الحاكم بأمر الله، ونشرت أرصاده في جداول عرفت في تأريخ علم الفلك بـ**الرصد الحاكمي**، وقد عوّلت عليها أوروبا حتى عصر النهضة الأوروبية. وممّا له دلالة وجود مراصد أخرى مشهورة مثل مرصد المأمون منذ عام ٨٢٩ ومرصد مراغة قرب بغداد، أما في أوروبا فأول مرصد أنشأه فريدريك الثاني في القرن السادس عشر الميلادي[٩٧]. وأما في الطب، فقد كان **الرازي** (أبو بكر) و**ابن سينا** يصفان الأعراض المرضيّة ويشخصان العلل، ثم يأتيان على بيان

---

(٩٥) مصادر هؤلاء جيعاً في: الآلوسي، **مدخل إلى الفلسفة**، الفصل ٤.

(٩٦) المصدر نفسه.

(٩٧) المصدر نفسه.

الروابط والعلاقات بين علل الأمراض المتشابهة، وهما في هذا يقومان بعملية تفسير، لا تقتصر على مجرد وصف مظاهر المرض، بل تفسير أعراض المرض ودلالاته، وأن يتلو المشاهدة، وضع فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة، وقد طبق الرازي تجربة على قرد سقاه زئبقاً، واصطنع منهج الملاحظة والتجربة في دراسة هذه الظاهرة؛ كما أن **ابن النفيس** (ت ٦٨٧هـ) هو أول من كشف الدورة الدموية الصغرى قبل هارفي.

وقد اشترط ابن سينا لإجراء التجربة شروطاً تتضمن القواعد الثلاث التي وضعها جون ستيوارت مل في تحقيق الفروض، من ستة، وهي قواعد: الاتفاق، والاختلاف، والتغيّر النسبي، وكذلك مجموع القواعد التي وضعها فرنسيس بيكون للتجريب. إن روح العصر، وقلة الآلات وفقرها كانت بعض أسباب عدم ازدهار واستمرار هذا الخط[٩٨].

(٣) **منهج ابن طفيل**، وهو منهج مفصل، تجريبي، وقد أوضحه في قصته **حيّ بن يقظان** وفصلناه في كتابنا **محاضرات في الفلسفة الإسلامية** الذي يطبع الآن من قبل جامعة بغداد[٩٩].

٧ ـ العقل المستقل والمتوحِّد

أقصد بهذا اعتماد العقل العربي عند بعض فلاسفتنا على ذاته دونما أي عون من نص أو وحي أو منقول؛ فقد تخيّل ابن طفيل الفيلسوف الإشراقي قصة هي **حيّ بن يقظان** يقوم فيها إنسان نشأ في جزيرة مقطوعة باستخدام حواسه وعقله لتحقيق رؤية فلسفية وعلمية كاملة، (تتطابق مع المتيسر إلى زمانه من المعرفة العلمية والفلسفية ويرمز به، لتأريخ الإنسان وحضارته بكل خطواتها، أو يرمز به لقدرة العقل الإنساني بنفسه على الوصول إلى الحقائق وكل ما يلزمه). وهذا فرضٌ لا يستبعده المعتزلة، حيث يرون أن العقل البشري قادر من الناحية الافتراضية على الوصول إلى المعارف وتميز الحق والخطأ والصواب، وصنع الحضارة، حتى لو لم يوجد دين. وهذه الفكرة نجدها في صلب فكرة «التوحيد» عند ابن باجة وهي وراء أصناف الطالبين والمخاطبين عند ابن رشد (وقد سبق بيان هذه النقطة في ما تقدم). لقد أشارت فكرة الإنسان الذي يعتمد على عقله، هكذا فهمها المترجمون اللاتين والغربيون، أعني قصة **حيّ بن يقظان**، أقول أثارت أصداء عميقة وتعددت آثارها وأساليب احتذائها واستخلاص المفيد منها[١٠٠].

٨ ـ الدعوة إلى التواصل ودلالاتها

منذ الكندي فالجاحظ ووصولاً إلى ابن رشد جهر العقل العربي المتنور، والواثق من

---

(٩٨) المصدر نفسه.

(٩٩) أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، **حي بن يقظان**، في أي طبعة من طبعاتها. وانظر: مدني صالح، **ابن طفيل: قضايا ومواقف**، سلسلة دراسات؛ ٢١٢ (بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٠)، «الطريقة العلمية،» ص ٦١ وما بعدها.

(١٠٠) صالح، المصدر نفسه، الفصل ٨، ص ١٤٧ وما بعدها مفصلاً.

نفسه، بأن «التقوقع» غير معقول، وأن الحق هو غاية وهدف بأية وسيلة وصلت بها إليه، وبصرف النظر عن «قائله»، وأن التعاون وتقسيم العمل والإبتداء من حيث انتهى الآخرون من إخواننا في الإنسانية هو منهج سليم، وأنه يتعذر أن نبدأ من الصفر(١٠١).

إن هذه الدعوة التي بدأت مع الكندي وانتهت مع ابن رشد كأنها تسجّل ويا للأسف نهاية وبداية مرحلة، هي ما أسميناها مرحلة الازدهار، التي أهم خصائصها الدعوة إلى التواصل مع الفلسفات اليونانية والشرقية، والاستفادة مما حققته الحضارات المعاصرة والسابقة، لكن ما حدث بعد ذلك هو دعوات شديدة الانغلاق ضد «الآخر» وضد الفلسفة بالذات وعلم الكلام أيضاً، وحتى العلوم المرافقة لها، ونجد تسجيلاً لقصة هذا «الصراع» بين الدين والفلسفة الذي أصبح بعد فترة الازدهار بديلاً عن «الاتصال» والتقارب في كتاب توفيق الطويل(١٠٢)، وكذلك في كتاب مصطفى عبد الرازق وسواهما(١٠٣).

٩ ـ النقد والحوار العقلي

من أعظم السمات للعقل العربي في فترة ازدهاره أن هذا العقل عقل تحاوري نقدي تمحيصي، مثال ذلك نقد ابن رشد للأشاعرة، ونقد المتكلمين للفلاسفة، مثلاً نقد الغزالي للفارابي وابن سينا في **التهافت**، ومن ثم التهافتات بعده، ونقد الفلاسفة للمتكلمين (مثل نقد ابن رشد للغزالي) في **تهافت التهافت**، ونقد ابن رشد للمتكلمين في **الكشف عن مناهج الأدلة** وفي شروحه الكبيرة، ونقد ابن سينا للمتكلمين عبر كل كتبه. إن مجرد تعداد الناقدين والمنقودين يمكن أن يشكل كتاباً، وكذلك مساحة هذا النقد وما تشمله من مذاهب وآراء وعلوم، بما فيها نقد ابن تيمية للمنطق، ونقد ابن خلدون للفلاسفة أو الفلسفة، وعشرات الأعلام وكتبهم؛ إن قصة هذا الحوار متعددة، فينصبها في مشكلات الوجود، والمعرفة، والأخلاق وهكذا، ويمكن أن نشير إلى كتابنا **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين** الذي جمع وأصل وفصل كل الجدل بين المتكلمين وعلى رأسهم الغزالي من جهة وابن رشد والفلاسفة من جهة أخرى من خلال متكلم الوجود في كتابَي **التهافت** و**تهافت التهافت**، وأصولهما وصولاً إلى يحيى النحوي من جانب المتكلمين وبرقلس وأرسطو من جانب الفلاسفة. لقد أوضحت في الطبعة الثالثة لكتابي هذا أن ما قدمه كلاميّونا وفلاسفتنا من جدل عميق مفصّل حول قدم العالم وحدوثه وكل المشكلات المتعلقة به حول الحركة والزمان والمادة والعليّة وغيرها، والوجوب والإمكان، والفعل المطبوع والإرادي، والتسلسل إلى ما لا نهاية

---

(١٠١) حسام محيي الدين الآلوسي، **فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، الفصل الخاص بالمنهج والمعرفة، ص ٢٧ وما بعدها، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،» في: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فلسفة ابن رشد**، تحقيق ماركوس جوزف موللر (ميونيخ: فرانز، ١٨٥٩)، مواضع عدة.

(١٠٢) توفيق الطويل، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٨).

(١٠٣) عبد الرازق، **تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية**، القسم ١، الفصل ٤، ص ٧٧ ـ ٩٨.

أو إلى نهاية، أقول أوضحت أن هذا الجدل هو أعمق بكثير من كل ما قدّمه «كانْت» حول القضايا ونقائضها[١٠٤]، وكذلك حول أدلة وجود الله وإبطالها، وأدلة جوهرية النفس وإبطالها. وكل الفرق أن «كانْت» أراد أن العقل البشري غير قادر على الاقتناع بواحد من الموقفين (القضية) أو (نقيضها) وبالتالي فالعقل عاجز؛ ولا بد من أن يصرف نظره باتجاه آخر، بينما موقف الأطراف المتجادلة (متكلمون ـ فلاسفة) هو موقف «دوغمائي»، بمعنى أن كل واحد يعتقد أنه على حق، مع أنهما لم يقصّرا، في جلب كل الأدلة العقلية لصالح منظورهما وكل الأدلة المفنّدة لرأي الآخر، فهو جدل عقلي، وليس بالسكاكين والقتل على الهوية. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن مستوى الجدل حول المسألة نفسها بين أنغلز ودوهرنغ، الذي يسعفنا به أنغلز في كتابه **ضد دوهرنغ**[١٠٥].

١٠ ـ مثال من الحوار

وشبيه ذلك الحوار بين المعتزلة والأشاعرة وحوار الآخرين من أطراف أخرى مع كل منهما، فهو حوار على رغم أنه يدور على أمور «دينية» إلا أنك تجد فيه كل أنواع البراعة المنطقية والاستدلالية، والبيانية واللغوية. وهو جهد كبير، يدل على أن هؤلاء كانوا وراء قضية، يصرفون عمرهم من أجلها ويعتبرونها «مهمة» وهذه مسألة نسبية، لكن الجهد والتعب والإخلاص والجد ليس نسبياً، بل شاهد على نفسه وعلى صاحبه.

١١ ـ إبداع العقل العربي للعلوم

وهذه صفحة لا تنتهي، **ففي ميدان العلوم اللغوية والدينية**، يمكن تعداد صفحات عدة بأسماء علوم ابتكرها العقل العربي في هذه الفترة المزدهرة، ولم تكن موجودة ولا معروفة. فماذا نعدّد، ومن هذه: النحو، والبيان والبديع، وفقه اللغة، والنقد الأدبي، ودراسة النصوص، والقواميس، والشروح، والعروض، ومن علوم الدين: الفقه، وأصوله، وعلم الحديث، والجرح والتعديل والتفسير، والسنن، والسيّر، والحكميات، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول وغير هذا كثير؛ وفي ميدان العلم البحت، يتفق معظم الباحثين ومؤرخي تأريخ العلم أن العقل العربي أبدع العلوم التالية: علم الجبر، وعلم التفاضل والتكامل، وعلم حساب المثلثات، وعلم اللوغارتمات، وعلم البصريات أو علم الضوء، وعلم الكيمياء، وعلم الاجتماع، وعلم الجرح والتعديل في الحديث (من حيث هو منهج علمي يقوم على أسس، وعلم مقارنة الأديان)، وقد اعتبر غولدزيهر

---

(١٠٤) إميل بوترو، **فلسفة كانط**، ترجمه إلى العربية عثمان أمين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، الفصل ٧، ص ١٩٩ وما بعدها وصفحات متفرقة، والآلوسي، «تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل،» ص ٨٤.

(١٠٥) فريدريك انجلز، **ضد دوهرنغ**، الترجمة العربية، ص ٥٩ ـ ٧٠، والآلوسي، المصدر نفسه، ص ٨٥.

ظهور هذا العلم عند المسلمين دليلاً على اتساع أفقهم ورحابة صدرهم[١٠٦]، يضاف إلى ذلك أدب الرحلات، والقصص الخيالي (مثل حيّ بن يقظان والقصص الرمزي الفلسفي والحكمي عند الإخوان، وابن سينا والسهروردي، وسواهم). بالإضافة إلى أنواع العلوم الجغرافية والتأريخية المسجلة باسمهم ولهم. ولا يسع المقام لذكرها، فقد بلغت أعداد العلوم الرئيسية عند طاش كبرى زاده وحاجي خليفة أكثر من ثلاثمئة علم.

١٢ ـ إن من الخطأ تفسير فعالية العقل العربي في حدود النظريات الفلسفية والفكرية فقط والعلمية فقط، فإن هذا العقل لم يكن أقل حضوراً في الميادين العملية والحياتية، في التجارة والبناء والاستكشاف والإدارة والسياسة، والحِرَف والصنائع.

١٣ ـ إن المحافظة على التراث البشري العلمي والفكري القديم، قبل فكرنا العربي، سواء بترجمته أو المحافظة عليه، أو بإضافة علوم ومعارف عليه، هو عمل ليس بالهيِّن، وكذلك شرحه وفهمه وتمثّله، ثم محاولة المشاركة فيه إغناء ورفداً، ومثل ذلك إيصال هذا التراث مع ما قدمه العقل العربي إلى أوروبا، وقد أقرّت الأخيرة هذا وشخصت بازدياد هذا الأثر.

١٤ ـ ولقد أثر الأدب العربي العقلاني، لأبي العلاء وعمر الخيام والمتنبي، وابن طفيل والقصص الرمزي لابن المقفع وابن سينا وغيرها أثراً حميداً في الآداب اللاتينية وآداب أوروبا الحديثة، ومثل ذلك يقال عن الفلسفة والعلم العربي، فقد وجد بين فلاسفة العصر الوسيط المسيحي الأوروبي مشايعون للعلم العربي والفلسفة العربية، مثل روجر بيكون، وتوما الأكويني، وأوكام؛ وشخص مثل توما الأكويني تعكس كتبه معرفة دقيقة بالفلسفة والكلام العربيين، وهكذا بالنسبة إلى بيكون مع العلم العربي، وقد بدأت الدراسات الحديثة تلقي الضوء على هذا التأثير، كما رسمت الطرق التي بها وصل علمنا وفلسفتنا وفكر جغرافيينا ورحالتنا إلى الغرب اللاتيني، وعن طريقه إلى الفكر الغربي الحديث.

في الختام، لا يسعني إلا أن أوضح أن هذا العقل العربي الكلاسيكي، سواء في فترة ازدهاره في المشرق أو المغرب أو بعدها إلى مطلع النهضة العربية الحديثة، قد أدّى دوره كاملاً، ضمن مرحلته عالمياً وضمن ظروف المجتمعات والإنسان آنذاك، وضمن وضع الإنسان الاجتماعي والمعرفي والتكنولوجي. يكفي أن نقارن ما له وما لنا، ما كان هو عليه وما قدمه؛ وما نحن عليه الآن، دوره القيادي بالنسبة إلى الحضارة البشرية في زمانه، ودورنا الآن أمام الحضارة الغربية والمعاصرة لنعرف فرق ما بيننا وبين سلفنا. لقد كانوا رواداً ونباة، فهموا ما حولهم بقدر ما تفرضه روح العصر آنذاك واستوعبوه وأحسنوا الأخذ والرفد من غيرهم ولغيرهم[١٠٧].

---

(١٠٦) جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقائدي والتشريعي في الدين الإسلامي**.

(١٠٧) ذكرنا في الخطة أننا سنناقش محمد عابد الجابري في أطروحاته عن العقل العربي، لكن طول البحث جعلنا نتوقف عند هذا الحد، وقد قدمنا خلال البحث ملاحظات شاملة ضد منهجه.

المحور الثالث

العقل العربي النهضوي بين الأنا والآخر
في فكر النهضة العربية الحديثة

الفصل السادس

العقل بين الحضور والغياب في انطلاقة النهضة العربية الحديثة (قراءة نقدية)

علي عطية عبد الله(*)

أولاً: العقل

إن كلمة «العقل» تعبر عن مدلولات عدة، فقد تعني المعرفة بالشيء، فنقول عقل الشيء عرفه وأدركه، ونقول هل يعقل هذا؟ أي هل بالإمكان إدراكه أو معرفته، وهو قصد استفهامي لما هو غريب الوقوع. ونقول حكم العقل قبل تنفيذ العمل كمؤشر على عقل التسرّع والعاطفة واعتماد الروية في اتخاذ القرار بعد دراسة وتمحيص وتحليل ومقارنة بين النتائج المتوقعة لما قد يتخذ من قرار. ويقال إن الرسول ﷺ سأل أعرابياً جاء لأداء الصلاة في المسجد عن كيفية قدومه فأجاب الأعرابي أنه جاء ممتطياً جملاً، فسأله ﷺ وأين تركته؟ فقال في خارج المسجد تركته متوكلاً على الله! فرد عليه: «كان عليك أن تعقله وتتوكل». وعلى أساس هذه الحادثة أصبحت الحكمة تقول «إعقل وتوكل» أي استخدم العقل، بمعنى تحديد الجموح ذي المردود السلبي، فالجمل قد يجمح بعيداً عن المكان وقد يصيبه مكروه، والإنسان قد يتسرّع في عمله وفي حكمه فيصيب نفسه أو الآخرين بمكروه... وقد جاءت كلمة العقل في القرآن الكريم بمعنى الإدراك حيث تكرر فعل يعقلون في آيات كريمة عدة، سواء كان الفعل محل استفهام واستغراب **﴿أفلا يعقلون﴾**[1]؟ أو محل تأكيد على إدراك القوم كـ **﴿لقوم يعقلون﴾**[2]. وفي تراث العرب يقال «عقلاء القوم» أي العاقلون من القوم أي ذوو الخبرة والحنكة والدراية بالأمور، فهم عقلوا الحياة بإيجابياتها وسلبياتها فأصبحوا مصدراً لقول الحق في موضعه وإزهاق الباطل من غير

(*) أستاذ الفيزياء في جامعة بغداد.

(١) **القرآن الكريم**، «سورة يس،» الآية ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٦٤.

موضعه، فهم الحكماء الذين يعقلون العواطف لكي لا تجمح خارج إطار الموضوعية، وذلك بآرائهم السديدة وبأفعالهم الرشيدة وبالسلوك القويم معبّرين عن قول الخالق عزّ وجلّ ﴿**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم**﴾[٣] أفضل تعبير، وقوام الإنسان اعتداله، والإعتدال خضيع العقل، فالله عزّ وجلّ فضّل الإنسان على سائر الكائنات الحيّة بإحكام بنية العقل به وسعة إدراكه وقدرة حسيته لما يحيط به وقابليته على التفاعل معه مؤثراً فيه ومتأثراً به، إلا أن الله عزّ وجلّ لم يعط الإنسان كامل تفاصيل الحياة التي سيحياها بالتفاعل مع الطبيعة وقوانينها، لأن القصد الربّاني هو أن يطور الإنسان نفسه ويطور الحياة التي يعيشها من خلال التفكر والتبصّر والتعقّل للقوانين الطبيعية التي تتحكم في سير الحياة الكونية، والتي وضعها الخالق عزّ وجلّ لهذا الكون الواسع والعجيب، ونوّه عنها في آياته الكريمة.

وباستخدام العقل (mind) ومماحكة الطبيعة والتفاعل معها بعقلانية تمكّن الإنسان من استنباط الكثير من قوانين الطبيعة وتطويعها لصالح عملية بناء حضارة إنسانية بأبعادها المتنوعة. وإذا علمنا أن الحضارة نظام اجتماعي يساعد الإنسان على زيادة ثقافته بأنشطتها المتنوعة، أدركنا أهمية البعد الحضاري لأي مجتمع إنساني. . .

وقد اختلف المفكرون عبر قرون من الزمن حول دور العقل ودور المادة (matter) في تطور الحياة والمجتمعات الإنسانية. وقد ساد الفكر المادي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وخاصة عند ماركس وأتباعه حيث اعتبر الفكر هو انعكاس للمادة، ولا وجود للفكر من دون المادة، بينما هناك من أعطى الدور الأساسي للفكر، وبالتالي للعقل (mind). وفي الحقيقة إن موضوعة المادة وموضوعة الفكر قد تدخل في إطار فلسفة من بدأ أولاً الدجاجة أم البيضة؟ لذا فلا يجوز الإطلاق على أن المادة أولاً ولا يجوز أيضاً الإطلاق على أن الفكر الناتج عن العقل أولاً. . . فالتكوين الربّاني للكائن الحي المحسوس الحياة هو مزيج مادي وعقلي، وإذا ما أخذنا أصغر بنية فيه. . . وهي الخلية نجد أنها تكوين عجيب تحمل نواتها عوامل إعادة بنائها ونقل صفاتها من جيل إلى جيل، وأن التكوين البنائي للمادة المبني على الذرات والجزئيات وأن حقيقة أن أصغر بنية تكوينية مادية تحكمها قوانين طبيعية تدلل على حركتها ونشاطها وتتسم بسمات وخصائص فيزيائية وكيميائية يكوّن مجموعها خصائص وأنشطة ما هو متكون منها، يجعل الفلسفة المادية المطلقة تفقد مصداقية مقولاتها، فأصغر كائن حي «الفيروس» يمثل تكويناً غريباً، على رغم أنه لا يرى إلا بالمجهر وبتكبير جداً. . . إذن لا يمكن الاستنتاج بصورة مطلقة بمجرد ملاحظة ما هو عياني وبمجرد تحليلات لقوانين اقتصادية واجتماعية نلاحظها بالمعايشة اليومية. . . لأن خلف كل هذه القوانين والمتناقضات سلوكيات وغرائز حيوية ونزعات كيانية تتحكم في سلوك وتصرف الإنسان، وكذلك، الأحياء الأخرى. . .

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة التين،» الآية ٤.

إن البنية المادية للشيء تعبّر عن تكوين معقد لا يمكن أن يوصف مادياً فقط. . . فالملموس الذي يدخل في الإطار المادي ليس بالضرورة أصله مادياً بحتاً، إنما ظاهره وتصرفه يعبّر عن خصائص مادية خلفها محرّك غير ملموس لا تدخل سماته ضمن سمات وخصائص المادة المألوفة. . . فظواهر ما بعد المحسوسات المادية لا تفسّر مادياً، كما أن قوانين الطبيعة العامة والمتحكمة بوصف حركة وخصائص جوهر البنية المادية غير المحسوس عيانياً لا تؤيد المطلق في قياس ووصف الأشياء، وبالتالي فإن المقاس والمتكلم عنه تحكمه نظريات الاحتمال لأن هناك محددات لقدرات الإنسان والآلة على تحديد الأشياء بدقة، فدائماً هناك مبدأ اللادقة في الحكم على وجود خاصية معينة للشيء بدقة، إنما السائد هو الاحتمال بدرجة أو بأخرى. . . فالإنسان غير قادر على قياس زخم الإلكترون بدقة من دون التأثير في مكان وجوده والعكس صحيح. إنما هناك احتمال أي معدل للزخم ومعدل للمكان وأن عدم الدقة في أي منهما إذا ما ضربت بعضها ببعض، فإنها لا تتجاوز كمية في حدود ($١٠^{-٣٤}$). . . فتفكر! كما أن العلاقة بين ما هو مادي (كتلة الشيء) وبين ما هو غير مادي (بمعنى الملموس) أي طاقة الشيء تربطها العلاقة [$E = MC^2$] حيث M الكتلة وتقاس بالوحدة الذرية و E الطاقة وتقاس بالإلكترون فولط و C هي سرعة الضوء المقاسة بحدود ٣ ف $١٠^{١٠}$ سم/ ثانية أو ١٨٦٠٠٠ ميل/ ثانية. . . وهناك في الطبيعة إشعاعات لا كتلة سكونية لها كالضوء وأشعة غاما والأشعة السينية. فهي في الواقع طاقات في حالة انتقال تسير بسرعة الضوء.

هنا يختلط الأمر على أصحاب الفلسفة المادية المطلقة، فالبناء الكياني للأشياء ليس مادياً بحتاً وليس فكرياً بحتاً بل هو مادة وفكر تحكم تفاعلهما قوانين طبيعية بيولوجية وكيميائية وفيزيائية، تؤثر في تطور هذه العلاقة عوامل وراثية وبيئية، فالكائن الحي يمثل مساحة مستطيل والعوامل الوراثية قد تمثل طوله أو عرضه، والعوامل البيئية قد تمثل طوله أو عرضه. وقد لا أكون خاطئاً إذا قلت إن العوامل البيئية تؤثر هي الأخرى في سلوك وتصرف العوامل الوراثية، فالعوامل البيئية تضغط أحياناً على السلوك النفسي والتكوين البيولوجي مما يعرّض الكائن الحي إلى عوامل تحريض وإثارة تغير وتربك البنيان الخليوي له. . . وأرجو أن يكون استنتاجي هذا مدعماً ببحوث بيولوجية ونفسية من قبل علماء الأحياء وعلماء النفس. . . أما أنا فإني شبه متيقن من أن ذلك حاصل. وفي ضوء استعراضي هذا واستنتاجي الأخير شأن عوامل التأثير في سلوك وتصرف الكائن الحي فإني سأتطرق في الآتي إلى العوامل البيئية وأثرها في بناء وتوجيه عقل الإنسان والتحكم بعقلانية عند الحكم على الأشياء والتصرف بقضايا الإنسان.

أما على مستوى الفهم لعلم الأحياء فالعقل يمثل نظاماً معقداً عموده الفقري هو الجهاز العصبي للكائن الحي، ومركز التحكم فيه هو المخ بتكويناته العالية التعقيد، بناء عليه فالعقل هنا إذن هو الوعي الذي يخلقه المخ (brain) لتوجيه سلوك الكائن الحي بشكل مباشر، وأن التوجيه هذا يتم بعد استلام المعطيات عن طريق عناصر الحواس في منظومة الجهاز العصبي المرتبطة مركزياً بمناطق خاصة في المخ، إذن عند تحليل المخ لهذه

المعطيات يولد الوعي بالحدث المحلل ومن ثم تصدر أوامر الاستجابة للرد على عناصر الحواس، كلٌ بحسب اختصاصه للتصرف... فالنضج العقلي الناتج عن كمال نمو النفس وكمال نمو الخلفية المعرفية وكمال نمو القدرة التحليلية يلعب دوراً مهماً في ارتقاء مستوى الوعي وسعة مساحة الإدراك، ومن ثم نضج القرار المتخذ أو نضج التصرف بالحدث أو عمق التحليل بوسائل موضوعية لعوامل تكون الحدث، ومن ثم وضع المنهج التحليلي لذلك وفق ضوابط معرفية ودراسة ذات منهجية علمية للوصول إلى ما هو إيجابي قصد الإفادة، وإلى ما هو سلبي قصد المعالجة والتجنب.

من هذا المنطلق وفي ضوء ما تمّ التطرق إليه بشأن ماهية العقل لغوياً وإحيائياً يمكن القول إن العقل يخضع لعوامل وراثية وبيئية، وحيث أنه تكوين إحيائي عجيب فإن خلايا مكوناته تتأثر فعلاً بما تتعرض له من عوارض حياتية واجتماعية قد تعاد تركيبتها الهندسية الوراثية. ومن هنا يدخل عامل البيئة كأحد العوامل التي قد تؤثر في طبيعة العامل الوراثي سلباً وإيجاباً.

وتأسيساً على ذلك يمكن للباحث الاجتماعي أن يشخّص طبيعة تصرّف الإنسان، وذلك بدراسة بيئته بأبعادها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية والعلمية، حيث لهذه الأبعاد الدور الأساس في بناء الإنسان سلباً أو إيجاباً، وبحسب بعدها أو قربها من النمو الكامل لعناصرها... فالحواس تتحسس الجيد والسيء من هذه العوامل، وأن انعكاساتها على بناء الوعي من قبل المخ عند الإنسان كبيرة سواء باتجاه النضج الكامل للعقل أم باتجاه تقصي النضج العقلي... وبالتالي التعامل غير الواعي مع الأحداث... «فالعقل يؤدي وظيفته عندما يصدر أحكاماً مستقلة وينتهي إلى استنتاجاته على هدى من التفكير الحر المستقل».

ثانياً: العوامل المؤثرة في الفكر

الفكر هو نتاج العقل بالمفهوم الذي سبق التطرق إليه، فكما أن بناء العقل لا يتحقق إلا إذا جوبه بمشكلة يتطلب حلّها، وأتيحت له الفرصة للبحث عن الأدلة والقرائن المطلوبة، ثم وزن تلك الأدلة والانتهاء إلى نتائج محددة في ضوء فحصها والتحقق منها... أي بناء العقل الناضج يعتمد هذه المنهجية، وعلى هذا الأساس يبني الفكر بناءً موضوعياً معتمداً المنهج العلمي من الدراسة والتحليل والاستدلال للوصول إلى حكم ناضج على ما يطرح أمامه من معضلات.

إذن بناء الفكر يخضع لعوامل متعددة تؤثر فيه إيجاباً أو سلباً. فالنضج الفكري يعتمد على النضج العقلي، والنضج العقلي يتأثر بعوامل أساسية منها النمو البيولوجي والنمو النفسي والنمو المعرفي أو الخلفية أو الروابط المعرفية. من هنا يمكن أن نوجز تلك العوامل بالآتي:

١ ـ النظم العقدية

عاش ويعيش الإنسان منذ البداية نظماً تتبنى عقائد تحكم سلوكه وتصرفه، ونتيجة ذلك تتولد لدى الإنسان ثقافةً، ومن ثم بناء فكر يحدد سلوكه وروابطه الاجتماعية، وهذه الثقافة تعبر عن صحتها وسلامتها بمقدار ما أضافته لعقل الإنسان من نضج أو ما هيأته من وسائل وشروط تشجع هذا الإنسان على النضج. فالنظم بما فيها من بيوت ومدارس ودور عبادة وأحزاب سياسية وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وجدت من أجل الإنسان، ومن أجل بنائه بناءً قويماً، ولم يخلق الإنسان من أجلها كما هو معلوم... أي بمعنى آخر أن من حق الإنسان أن يعيش وينمو في بيئة تمده بكل وسائل النضج الكامل عقلياً ونفسياً ومعرفياً واجتماعياً.

٢ ـ النظم السياسية

كما هو معلوم أن للنظم السياسية صلة وثيقة بتفكير الإنسان، وقد تنبه لذلك جميع العلماء النفسيين والاجتماعيين والطبيعيين حيث إن ما يحدث للإنسان في محيط السياسة يتوقف على التكوين النفسي والإنفعالي له، إذ إن مشكلة تنظيم المجتمع تعد من أصعب المشكلات التي تجابه الإنسان والتي تتطلب حلاً يحافظ على استمرار حياة الإنسان ضمن إطار الحفاظ على إنسانيته. والقضية السياسية أو النظام السياسي للمجتمع هو التي، في الواقع، تنظم العلاقة الصميمية للفرد بالمجتمع الذي يعيشه، فهي تمس حقوق الفرد وواجباته، كما تمس العلاقات بين مجتمعات الأمم المختلفة بعضها عن بعض في مجالات متعددة، وتعيش حالات التنافس والصراع متأثرة وخاضعة لذكريات ماضيها، وتقاس هنا بالنضج أو الفجاجة (عدم النضج) قياساً على طبيعة موقفها من تلك الخلافات التي قد تحدث بينها وكذلك على نوعية الوسائل والطرق التي تستخدم عادة في تسوية تلك الخلافات.

إن المقصود بالسياسة نظرياً هو الاهتمام والاعتناء بتنظيم المجتمع وإبراز خيراته بصيغة تعتمد العقل والعقلانية لما فيه خير الإنسان وتقدمه،... إلا أن الملاحظ عملياً أن السياسة أصبحت تعني الكراهية والعداء بصيغة تنفيس تنشأ بين الأفراد وكذلك بين الجماعات... باتجاه تحقيق أكبر مكسب لهذا الفريق أو ذاك... وهي حالة معاكسة لحقيقة ما يجب أن تكون عليه السياسة من دوافع ناضجة وأساليب مرتبطة بتلك الدوافع مع إدراك الأسباب والنتائج البعيدة وبأعمق صورة... أي أن النظم السياسية في الواقع لم تساهم في بناء الفكر الناضج كما يجب أن يكون عليه الحال بل إن الفجاجة الفكرية لم تجد لها مرتعاً خصباً من أي ميدان كما وجدته في حقل السياسة، أي أن الإنسان يعيش حالة سياسية صورها أرلنغتون روبنسون بقوله: «إننا نعيش تحت رحمة إنسان لا يسعه إن خفتت أضواء النجوم إلا أن يضحك».

٣ ـ وسائل الإعلام

إن وسائل الإعلام بأنواعها من صحافة وإذاعة مسموعة ومرئية وسينما تلعب دوراً مهماً في تشكيل حياة الإنسان المعاصر، فقد تساهم إيجابياً في ذلك أو قد تساهم سلبياً فيه، ويذهب بعض علماء النفس وعلماء الاجتماع إلى حد القول أن حياتنا من صنع الصحافة والإذاعة بأنواعها والسينما والمسرح والإعلان، فإذا كان الأمر كذلك فأي إنسان أو أي صنف من البشر سيكون الناس؟ لكن مجرد دراسة وتحليل ما تتعامل به هذه الوسائل الإعلامية من معطيات معلوماتية يقودنا إلى القول إن أثرها في توقف النمو في حياة كثير من الناس أقوى من أثرها في استمرار هذا النمو.

٤ ـ النظم التربوية

إن التربية وسيلة من وسائل التهذيب النفسي والخلقي، وذلك بتشذيب ما هو منافٍ للسلوك القويم، وزرع ما هو قويم وسليم في الإنسان لكي يوجد المجتمع القويم بفضائله الإنسانية، فحيث تقوم اللبنة يقوم البنيان، والإنسان هو لبنة بناء المجتمع فبناؤه قويماً يعني بناء مجتمع قويم، والتربية هي وسيلة ذلك البناء. وأساس النظم التربوية هو التعليم ومكانه ومناهجه ووسائل تنفيذه، إلا أن التربية تتأثر حتماً بفلسفة النظم السياسية سلباً أو إيجاباً، وهنا يبرز العامل السياسي بأجلى صوره، كما يبرز كذلك في عامل وسائل الإعلام، وبالتالي فإن الثقافة العامة للمجتمع ستتأثر هي الأخرى بذلك، ومن ثم انعكاس ذلك جلياً على البناء الفكري للمجتمع...

٥ ـ دور البيت في بناء المجتمع فكرياً

إن البيت يمثّل المكان الذي يبدأ المخلوق حياته فيه، فهو إذن المكان الأول الذي يتلقى منه هذا المخلوق أسس وبدايات بنائه تربوياً وثقافياً وفكرياً... حيث يتلقى من الكبار المشرفين عليه دروساً في السلوك. ويفتحون أمامه أسرار الحياة حاضراً ومستقبلاً، فهو يبدأ يتفاعل مع هذه الحياة وفقاً لنظام الأسرة التي يعيش في كنفها... فحيث الأجواء السليمة في البيت ينمو الطفل الإنسان سليماً قويماً على مستوى الشخصية وعلى مستوى الثقة بالنفس، ومن ثم اكتساب الشعور بالمسؤولية واكتساب المهارات... وكذلك بناء علاقات المحبة بينه وبين الآخرين، وهنا يكون عامل النضج قوياً في بناء هذا الإنسان، أما إذا كان الوضع البيتي خلاف ذلك، فنمو النضج العقلي والنفسي سيتوقف أو في أحسن الأحوال ناقص...

إذن التربية البيتية أساس البناء التربوي للإنسان، إلا أن دور الأسرة التي هي عماد التربية البيتية عرضة لطبيعة بنية تلك الأسرة الاجتماعية ولطبيعة النظام الاجتماعي التي تعيش وسطه هذه الأسرة.

إن هذه العوامل المؤثرة والمتأثرة بعضها ببعض هي أساس بناء الفكر الإنساني بعامة

وبناء فكر أيّ مجتمع، وهي عوامل تختلف في تأثيرها في الفكر من مجتمع إلى مجتمع، ولذا فلكل مجتمع ثقافته ومن ثم فكره، فهناك الفكر الناضج، ومن ثم المنفتح على الأفكار الاجتماعية الأخرى، وهناك الفكر الناقص النضج، ومن ثم يخاف الانفتاح على الأفكار الأخرى، وهناك الفكر المتزمت لأسباب عنصرية أو إقليمية لا يرغب بالانفتاح على غيره، وهو فكر ناقص النضج وناقص النمو يحب الانغلاق لضعفه أمام الأفكار الأخرى. وبصورة عامة إن الفكر الناضج النابع عن عقل ناضج هو الذي اكتمل نموه في القدرة على الاستيعاب وفي القدرة على التفاعل البنّاء مع الأفكار الأخرى دون خيفة أو انغلاق... وبتفاعل الأفكار الناضجة للأمم تبني الحضارة الإنسانية حصيلة التفاعل الإيجابي بين حضارات تلك الأمم.

وبعد هذه المقدمة الموجزة عن العقل والفكر والعوامل المؤثرة في بناء الفكر النتاج الأولي للعقل نعود إلى موضوع الندوة «مكانة العقل في الفكر العربي» وقد أردت في هذا الإيجاز أن أعطي فكرة عن العقل وعن العوامل المؤثرة في الفكر كي يكون واضحاً وبموضوعية مبنية على منهجية علمية ما سنتطرق إليه كمساهمة مع السادة المحاضرين الآخرين في استبيان حقيقة مكانة العقل في الفكر العربي، بعيداً عن العواطف غير الإيجابية، وبعيداً عن التحسب غير الضروري تجاه غضب النظام العربي بأبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية والتربوية والعلمية، مستحضراً قدر الإمكان عناصر القوة وعناصر الضعف في النهضة العربية الحديثة، وبعد أو قرب الحركة الفكرية المبيّنة لهذه النهضة من واقعية العمل والتعامل مع العناصر الأساسية للعقل العربي باتجاه بناء فكر عربي موحّد متين يسعى لبناء الشخصية العربية المستقلة القادرة على التفاعل إيجابياً مع الآخرين دون وجل، وذلك من خلال بناء إنسان عربي قوي الشخصية، غزير الثقافة، متين الفكر أساساً وتطلعاً إلى أمام، مع نظرة سلفية إلى الوراء قصد استنباط العبر، وليس الانشداد إلى الخلف، قصد استلهام عناصر قوة بناء الفكر العربي ومكانة العقل في ذلك، وبخاصة أثناء ازدهار الفكر بأبعاده العلمية والثقافية والاجتهادية أيام عصر المأمون. إنها محاولة عسى أن توفق مع محاولات السادة الآخرين في استجلاء مكانة العقل في الفكر العربي، سلباً كانت هذه المكانة أم إيجاباً. المهم الاطلاع والاتعاظ من أجل مسيرة هادفة لهذه الأمة.

ثالثاً: نظرة استقرائية لماضي الأمة ومقومات الفكر العربي الأساسية المستخلصة من البنية الأساسية للعقل العربي

إن أفضل من كتب في موضوع بنية العقل العربي حديثاً هو محمد عابد الجابري، وقد وضع دراسة تحليلية نقدية لذلك، حيث حدد القصد لمفهوم العقل العربي بـ «جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة وتفرضها عليهم كـ «نظام معرفي»، أي كجملة من المفاهيم والإجراءات التي تعطي

للمعرفة في فترة تأريخية ما بنيتها اللاشعورية».

ويمثل هذا تعريفاً اجتماعياً للعقل يصح على الفكر أكثر مما يصح على العقل، باعتبار أن العقل هو الوعي الذي ينتجه مخ الإنسان للتحكم في سلوك وتصرفات الإنسان بشكل مباشر وله دوره المباشر سلباً كان أم إيجاباً في بناء الفكر، وهذا هو المفهوم العام للعقل. أما إذا ما خصص العقل بأمةٍ ما، فحتماً يأخذ القصد الذي ذهب إليه الجابري، فحيث إن العقل بمعناه البيولوجي مصدره المخ، وإن بناء العقل بناء معقد بيولوجياً يتأثر بالعوامل الوراثية والعوامل البيئية، كما سبق ذكره، فالعقل موجود إذن بمستوى ما في مرحلة نشوء الإنسان الأولى، لكنه ينمو وينضج في ضوء العوامل الإيجابية المساعدة على نضجه أو يتوقف نموه ويضمر في قدراته، أي ينقص نضجه، وكما سبق أن بيّنا ذلك. . . فإذن العقل العربي كبناء هو حصيلة المستوى الحضاري للعرب قبل الإسلام وحصيلة الثقافة العربية الإسلامية، أي هو موجود، إلا أن مستوى نضجه هو حصيلة التفاعل الإيجابي والبناء للثقافتين، إذا جاز التعبير، القاعدة الثقافية التي كان عليها العرب قبل الإسلام والثقافة العربية الإسلامية. . .

وحيث إن هناك بعض الزملاء المحاضرين تطرقوا أو يتطرقون إلى بنية العقل العربي والعقلانية في المجتمع العربي الإسلامي لتوضيح أساسيات أو مكونات هذه البنية التي هي إجمالاً اعتمدت ما ذهب إليه الفقهاء والمفكرون العرب المسلمون معتمدين القرآن الكريم والسنّة كأهم مصدرين لذلك، كما جمع بعضهم بين هذين المصدرين وبين الموروث الإنساني والموروث العربي قبل الإسلام، وعموماً ومن خلال مطالعتنا المتواضعة لما كتب في هذا المجال، يمكن القول إن البنية الأساسية للعقل العربي الإسلامي سادتها المنهجية اللفظية والجدلية بين اللفظ والمعنى، وبين الأصول والفروع، وبين الجوهر والعرض، وبين الظاهر والباطن، وبين الولاية والنبوّة وبين الواجب والممكن، وقد لخصت هذه البنى تحت باب النظام المعرفي البياني، والنظام المعرفي العرفاني، والنظام المعرفي البرهاني، وهي مناهج أرست قواعد وقوانين الفكر العربي الإسلامي، إلا أنها لم تنجُ من تأثيرات الأنظمة السياسية في محاولة التحكم فيها وتوجيهها إلى درجة الإعاقة والضمور مما أثر في نضج العقل العربي الإسلامي في مناحٍ عدة، فكرية وعلمية.

ولكي نعطي تحليلاً واقعياً لمكانة العقل في النهضة العربية الحديثة لا بد من تشخيص بعض العوامل التي تحكم وتوضح هذه المكانة، وذلك من خلال اعتماد المنهج الاستدلالي بشقيه الاستنتاجي والاستقرائي، معتمدين في ذلك على المحطات الإيجابية والمحطات السلبية التي مرّت بها عملية البناء الحضاري للأمة العربية الإسلامية، مع الأخذ في الحسبان حقيقتين مسلّم بهما، وهما:

الأولى: إن القيم والمبادئ السامية تنضح عن عقل ناضج.

والثانية: إن تطبيق هذه القيم والمبادئ السامية يخضع لمرحلتين أساسيتين، هما:

ـ مرحلة التبليغ، وتتم أيضاً بوساطة عقول ناضجة أختيرت لعملية التبليغ لنضجها أو بعد إنضاجها.

ـ مرحلة التطبيق، وهذه تمر هي الأخرى بمستويات متعاقبة، هي:

ـ المستوى المباشر ويكون دقيقاً في مراعاة محتويات هذه القيم والمبادئ والتمسك في تطبيقها للتحول بالمجتمع إلى غير واقعه المشخَص ببعض السلبيات باتجاه وضع يعبّر عن سمو هذه القيم والمبادئ.

ـ **المستويات التالية**، التي تظهر فيها مراحل تتأثر بحقيقة كون أن المستوى المباشر قد أخذ بعداً عميقاً في تركيز أسس القيم والمبادئ في البنية العقلية للإنسان، وبالتالي رسوخها عمودياً وأفقياً في البنية الاجتماعية للمجتمع، أي بمدى تحقق إنقلابية الفرد والمجتمع على ما كان في واقعه من عوامل ضعف فكري وفساد قيمي، هذه تعبر عن الحالة العامة لأية قيم ومبادئ جديدة وفي أي مجتمع، ونحن نتحدث هنا عن توافر صفة السمو في هذه القيم والمبادئ، ولا نقصد أي قيم ومبادئ، لأن احتمالية وجود قيم ومبادئ تتنافى مع صفة السمو واردة، ومصدرها حتماً عقل غير ناضج بالمفهوم العلمي لعملية النضج.

فبالنسبة إلى الأمة العربية قبل نهضتها الإسلامية بقرون كانت، بما كان لديها من أسس حضارية وأسس بناء دولة، تتمتع برصيد فكري عبرت عنه معطيات حضارية عدّة، منها:

١ ـ موروث حضاري، يمتد عمره حوالى خمسة آلاف عام، وامتاز هذا الموروث بالفكر وقواعد تنظيم المجتمع والتشريع وبناء الدولة، وبقدر تعلق الأمر بالمنظور العلمي لفهم تلك المرحلة الحضارية، فإنها، أي هذه المرحلة، اعتمدت أسس الملاحظة والمشاهدة والتجريب، وأدركت أن للظواهر الطبيعية التي تحيط بها سمات صادرة عن قوى خارجة عن قوى البشر التقليدية، إلا أن المنهج العقلي في هذا المجال لم يرقَ إلى المستوى المعبِّر عن وحدة الكون المعبّرة عن وحدة وماهية خالقه. . . فكانت ظاهرة تعدد الآلهة بتعدد الظواهر الطبيعية، على رغم ظهور الأنبياء والرسل عبر بعض هذه المراحل وفي أرض العرب، وهذه حالة تعبّر عن صعوبة تمثّل عقل الإنسان آنذاك لقوى خارجة عن مدارك إحساساته، حيث للنضج العقلي عوامله الأساسية، كما سبق أن بيّنا ذلك بإيجاز. كما أن المنهج العلمي المطلوب اتباعه لفهم هذه الظواهر الطبيعية لم يكن يعبّر عن نظرية علمية أو فلسفية تعتمد منطق البحث العلمي في التعامل مع الحدث الطبيعي. . . لأن الحالة العلمية دون مستوى التعمق العملي في الأشياء.

٢ ـ وعلى رغم ضعف المنهج العلمي في التعامل مع الحدث إلا أن هناك إجراءات فكرية وعلمية تمّت على مستوى العلوم والفلسفة تعبّر عن قدرة عقلية وفكرية وضعت أسساً حضارية في البناء والفلك والهندسة والتشريع تنسجم ومرحلة تطور العقل البشري آنذاك.

٣ ـ بروز النزعة الفردية عند الحاكم ووصفه بالبطل المطلق المفوّض من آلهة زمانه! كل بحسب اختصاصه، كما يوضح ذلك الكثير من الأساطير. . . وهي مرحلة قد تتطلبها مرحلة التطور الاجتماعي آنذاك، حيث العقل الإنساني في مراحل نضج لا تسعفه على إدراك ما هو غير متصور أو مُدرك على أرضية بعيدة عن مستوى إدراك البشر من ذلك المستوى. . . ومع ذلك فإن تشبث الإنسان هذا يعني ان الإنسان يفكر.

إذن في ضوء هذا الموروث الحضاري الذي أُوقِف نضجه وتكامل أبعاده الروحية والمادية بسبب الغزو الأجنبي آنذاك والمتمثل بالغزو البيزنطي والغزو الفارسي والغزو الحبشي، حاول الإنسان العربي أن يستمر، وبصعوبة، في تمثل وضع جديد فرض عليه بأفكاره المعتمدة مبادئ وقيماً بعيدة عن أصوله الفكرية والعقدية حتى تلك القيم والمبادئ المنسوبة إلى المسيحية، وما هي بقيم ومبادئ السيد المسيح عليه السلام. فكان العقل العربي في هذه المرحلة يواجه تحدياً حضارياً وتحدياً مصيرياً كاد يقضي على هويته العربية بموروثها الحضاري الذي تم التطرق إليه، ليس بالارتفاع به إلى أعلى، بل بالحطّ منه.

في ضوء هذا الوضع العربي المتردي سياسياً والمجزّأ جغرافياً وحضارياً بين ثلاث قوى أجنبية، بزغ فجر جديد يعبر عن أصالة هذه الأمة في التوحيد وفي القدرة العقلية على عقل واستيعاب إلهام رسالة تذكرهم بدورهم الذي دعا أبوهم ابراهيم ربه لتحميلهم إياها عن طريق نبي منهم يعلّمهم الكتابة والحكمة، وينقلونها إلى العالم أجمع. . تلك هي رسالة الإسلام العظيم التي اختار الله تبارك وتعالى العرب لحملها إلى الإنسانية جمعاء، وأن اختيار العرب لهذه الرسالة يعبّر عن المستوى الفكري والأخلاقي لهم بالنسبة إلى الأمم الأخرى آنذاك وليس كما يروج الشعوبيون بشأن وضع العرب السيء الذي تطلب هذه الرسالة مخالفين حكمة الخالق عزّ وجلّ. . وقد عبرت رسالة الإسلام عن قيم ومبادئ ترقى بمستوى نضج العقل العربي آنذاك إلى مستوى أعلى ينسجم وحمل هذه الرسالة إلى الإنسانية جمعاء. . . مهذباً ومشذباً ما علق بعقلهم وفكرهم، على رغم ما له من مستوى نضج مقبول نسبياً، من شوائب لا تنسجم وقدرتهم العقلية والفكرية، التي تراكمت في مجتمعهم عبر العصور، بما في ذلك عبادة الأصنام التي يؤكد كثيرون أنها ممارسة طارئة على العرب، طرأت أثناء تعاملهم التجاري مع الأمم الأخرى، وبخاصة الأمة البيزنطية.

إذاً بدأت مرحلة جديدة في تاريخ العرب أعادت لهم وحدتهم وطردت الغزاة وعمقت فكرهم وارتقت بمستوى نضجهم العقلي درجات كبيرة، فغرست في الفكر العربي المنهج العقلي في تلمس الظواهر وبناء قواعد ونواميس الإيمان بالله الواحد الأحد، والمنهج العلمي في التعامل أو ضرورة التعامل مع الظواهر الطبيعية لفهم قواعد وقوانين الطبيعة وظواهرها وصولاً إلى ترسيخ عقيدة الإيمان بالإله الواحد القادر على كل شيء، ومن ثم تسخير هذه الظواهر الطبيعية لما فيه خير الإنسان وتقدمه. . فقد جاء القرآن الكريم الذي هو كلام الله عزّ وجلّ بعشرات بل بمئات الآيات المحكمات التي تؤكد على العلم والتفكر والتسخير واستخدام العقل وتقدير العلم والعلماء وإعطاء العلماء درجات

ترقى إلى مستوى الأنبياء، حتى جعل منهم ورثة للأنبياء، فالرسالة الجديدة للعرب ومن خلالهم للعالم هي رسالة علم وفكر وعقل وتطبيق لهذه القيم العلمية والفكرية والعقلية باتجاه خدمة البشرية جمعاء، هذه حقيقة واضحة لا لبس فيها.

أين هو اللبس إذن، كما يرى بعض المفكرين العرب وغير العرب؟ اللبس في تقديرنا يكمن في انبهار هذا البعض بالنظريات الفكرية والفلسفية، والمراحل التي قطعها العلم الحسي على طريق التقدم والتطور الحضاري الإنساني خلال القرنين الماضيين، من دون تقدير منهم أو إدراك حقيقة التطور التأريخي لكل هذا التقدم الإنساني الذي قرن النظرية بالتطبيق، أي ربط العلم بالتقانة ربطاً جدلياً، إلا أن ذلك لم يتم صدفةً أو نتيجة نشاط أمة دون أخرى وبخاصة تلك الأمم المالكة رسالات واضحة الأهداف والمناهج العقلية والعلمية. فالتتبع لتاريخ تطور الحضارة الإنسانية يعطي التأثير المتسلسل للأمم لذلك التأريخ وبموضوعية تدعمها الدراسات العلمية الآثارية العالمية الحديثة، كالآتي:

ـ حضارة وادي الرافدين ووادي النيل وامتداداتها الشمالية والشرقية والجنوبية والغربية التي تشمل أرض الوطن العربي (سومريون، مصريون، بابليون، أشوريون، فينيقيون، كنعانيون. . . الخ.).

ـ الحضارة الإغريقية (اليونانية).

ـ الحضارات الهندية والصينية والرومانية والفارسية. . .

ـ الحضارة العربية الإسلامية. . . بدأت في عام الهجرة عام ٦٢٢ بعد بدء الدعوة الإسلامية بأحد عشر عاماً.

ويهمنا هنا دور الحضارة العربية الإسلامية، في وضع أسس الحضارة التي نعيشها الآن. فإذا علمنا بوعي أن بناء الحضارات يتم باعتماد تراكم المعلومات المعرفية والمهارات المتكونة نتيجة سلامة أستخدام تلك المعلومات المعرفية، وأن تراكم هذه المعلومات، التي هي نشاط الفكر الإنساني، يأخذ وقتاً ليس بالقليل، وأن بناء منهجية علمية لتسخير تلك المعلومات باتجاه بناء مهارات معرفية قصد توظيفها باتجاه بناء التقدم الاجتماعي بأبعاده المتنوعة، هو الآخر يستغرق وقتاً ليس بالقليل، كما يستغرق جهداً كبيراً، إذاً ما تمّ في عصر النهضة العربية الإسلامية الممتدة بين ٦٢٢ و١٢٥٨ هو بناء فكر وفق منهجية عقلية، ووفق منهجية علمية تنسجم ومستوى تلك المرحلة على المستوى العالمي، حيث سادت الاجتهادات الفقهية وانتشرت الاجتهادات المتبنية المنهج العلمي في دراسة الظواهر الطبيعية، فوضع العرب المسلمون بحق أسس قواعد بناء الحضارة الإنسانية في:

ـ المنهج الفلسفي العقلي والعلمي الحسي. . .

ـ النظريات العلمية من الرياضيات والعلوم الطبيعية والكيمياء.

ـ الأسس الصحيحة للمنهج العلمي التجريبي أي قواعد منطق البحث الذي وضعه

العالم العربي المسلم الحسن بن الهيثم في علم البصريات، الذي اعتمده أو اعتمد أساسه العالم الإنكليزي فرنسيس بيكون الذي يعتبره الغرب أب المنهج العلمي التجريبي وواقد الشرارة الأولى باتجاه بناء حضارته.

إلا أن الأمر وبموضوعية يتعلق بالنظام العربي الإسلامي على مستوى السياسة وعلى مستوى السلوك الاجتماعي للحكّام آنذاك. والمقصود هنا هو الكيفية السلطوية التي كانت تتعامل مع ظواهر التطور الفكري والعلمي للمجتمع العربي الإسلامي آنذاك. هل استثمر ذلك وفق منهج علمي مدروس أم وفق منهج إعلامي يضع سمعة الحاكم في المقدمة أو على رأس المهمة؟ كما أن استثمار المعلومات المعرفية والمهارية، مهما كانت أولية، هل تمّ من أجل بناء مشاريع اجتماعية لخدمة الصالح العام أم اقتصر على تحقيق النزوات الفردية لبعض الحكّام؟ لا شك في أن الكثير من هذه المعلومات المعرفية والمهارية استخدمت في مجالات اجتماعية متعددة. لكن حتى هذه المجالات كانت تحت تأثير النفس الفردي لتصرف الحكام. إلا أن انفراط الدولة العربية الإسلامية بعد عام ١٢٥٨م (٦٥٦هـ) وضع الأمة العربية الإسلامية في وضع جديد من التجزئة والتناحر وعودة الأعداء للطمع في أجزاء كثيرة منها، لكن زخم التراكم الحضاري للأمة طيلة أكثر من ستة قرون (٦٢٢ - ١٢٥٨) استمر على مستوى الفكر والثقافة وعلى مستوى العلوم ولمدة أكثر من قرنين (٢٣٤ عاماً) توضح تلك الحركة الفكرية والعلمية في الأندلس وبعض أجزاء الأمة في المغرب والمشرق.. ثم خضعت أجزاء الأمة مرةً أخرى للسيطرة الأجنبية بأبعادها السياسية والفكرية والعلمية واستمرت بوضعها هذا حتى بداية القرن العشرين حيث تخلصت بعض الأجزاء، ولو شكلياً، من السيطرة المباشرة للأجنبي.. أردنا هذه المقدمة قبل الخوض في مرحلة ما يسمى بالنهضة العربية الحديثة قصد المقارنة وتحديد العبر الواجب اعتمادها في مرحلة العرب الراهنة...

رابعاً: نظرة تقويمية في النهضة العربية الحديثة

١ ـ الواقع الفكري والبوادر الأولى للنهضة

كما قلنا سابقاً، كان للأمة العربية دور فاعل في بناء الحضارة الإنسانية التي نعيش أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والعلمية والثقافية، وذلك من خلال وضع أسس التفكير العلمي والمطارحات الفكرية والعلمية، وما تمّ التوصل إليه من نتائج معرفية ومهارية ساعد في تهيئة تراكم معلوماتي معرفي ومهاري كان بمثابة انطلاق الفكر الإنساني العلمي الحسي والفكر الإنساني العقلي. إلا أن الأمة، ولأسباب أشير إليها بإيجاز، جزّئت وخضعت للسيطرة الأجنبية بجميع أبعاد تلك السيطرة، كادت أو ربما تمكّنت فعلاً من إضاعة هوية الأمة ووضعت تحت تيارات ثقافية وفكرية متصارعة، فبعد عام ١٢٥٨م، وهو عام انتهاء الدولة العربية الإسلامية إلى دويلات وممالك، ساد الحكم فيها لعناصر غير عربية بشكل مباشر أو غير مباشر أدّت إلى حالة حكم عثماني تجبّر بمرور الزمن. وجار

على الفكر العربي والثقافة العربية إلى حد اعتماد سياسة التتريك، كما أن مرحلة الحكم العثماني خلال القرن الثامن عشر شهدت نكوصاً فكرياً في الوقت الذي كان الغرب ينطلق بمسيرته الفكرية العلمية والثقافية والتقانية، حيث كان الفكر السائد في الدولة العثمانية فكراً يعادي ما يجري في الغرب لدرجة أنه تمّ عزل السلطان سليم الثالث لمحاولته تطوير الجيش العثماني وتشييد صناعات جديدة عام ١٧٩٦ ووضع في خانة المبتدعين لأنه (أدخل نظامات الإفرنج وعوائدهم وأجبر الرعية على اتباعهم)[٤].

ويبدو أن العالم العربي في وضعه هذا كان يعيش في سبات عميق يقتات على قيم الفروسية القديمة وبعض المثل غير الملائمة للعصر. وأول استيقاظ له كان يوم دخول نابليون مصر، حيث عندها لاحظ العرب المصريون خطأ الانغلاق الفكري والوهم الذي كانوا يعيشون في ظله حياة «مرتبطة» بقيم يجب أن يعاد النظر فيها لتوائم العصر الجديد، ومن الظريف في هذا المجال أن بعضهم جلب عدداً من البنادق التي أصبحت السلاح المستخدم في الغرب، وذلك قبل غزوِ نابليون لمصر وعرضها على الحكّام من المماليك آنذاك، وأبلغهم بأن الغرب يحارب بها لكنهم رفضوها كونها لا تعبر عن الشجاعة والفروسية، التي اعتادوا ممارستها على الجياد باستخدام السيف والرمح، وحين دخل نابليون مصر غازياً تحطمت أمام البندقية السيوف والرماح. فهذا مؤشر على تخلّف الفكر ومن ضمنه الفكر العربي عن ملاحقة مسيرة التقدم الحضاري.

وبعد أن طغى الحكم العثماني في تعسفه تجاه العرب نشطت حركة الدفاع عن العروبة لغة وثقافة وفكراً وأمةً. . . فنشأت حركة فكرية تدعو إلى الإصلاح وإلى التقدم. ومن آثار هذه الحركة الفكرية بروز بعض الروّاد أمثال رفاعة رافع الطهطاوي من مصر الذي اندهش بظواهر الحضارة الفرنسية سواء أكان ذلك من المأكل أو المشرب أو أسلوب التعامل الحياتي اليومي في ذلك المجال، وكذلك النظام السياسي والاجتماعي الذي يحدد دستوراً ينظم العلاقة بين الحاكم وبين الشعب وما يتمتع به الشعب الفرنسي من حرية مقارنة بشعوب الشرق التي ترزح تحت عبودية حكّام طغاة آنذاك، كما أدهشته حرية الرأي والتعبير في وسائل الصحافة والإعلام بعامة. ومن هنا انطلق الطهطاوي بآراءٍ سياسية تؤكد على حرية الإنسان قولاً ومناقشةً وسفراً وتأسيساً للأحزاب ونشراً للكتب والمجلات من دون وجل من السلطة. وسرعان ما انتشرت هذه الدعوة إلى كل الشرق حيث أصبحت الدعوة إلى حرية الفرد الشخصية وانتقاد الحكم الفردي بشدة من سمات العصر الجديد، كما أصبحت من ميزات الفكر المتقدم أدبياً وسياسياً. ومن نتائج هذه الانطلاقة الفكرية بروز عدد من المفكرين العرب نشطوا نشاطاً ملحوظاً في الكتابة والتأليف والنشر مؤكدين على نهضة عربية حديثة، فقد نشر عبد الرحمن الكواكبي **أم القرى** و**طبائع الإستبداد ومصارع الإستعباد**[٥].

---

(٤) **الحركة الفكرية في العراق**، ص ١١ و ١٢.

(٥) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ص ٨٣.

وقد انقسم الفكر العربي الإسلامي في هذه المرحلة إلى محافظ ومجدد؛ فالمحافظ أراد الحفاظ على الموروث القيمي العربي الإسلامي، والمجدّد أراد الابتعاد عن هذا الموروث وتقليد الغرب بكل عناصر وقيم الحضارة التي جاء بها. إلا أن بعض المفكرين اختار الوضع الوسط، أي الإفادة من الموروث ومن حضارة الغرب الحديثة. وهنا بدأ العقل العربي الإسلامي يعيد دوره بعد سبات طويل، فالوعي العربي بدأ يدرك الواقع المتخلف الذي فرض على الأمة طوال سبعة قرون فأخذ يدرس ويحلل العوامل المهمة في بداية نهضة حديثة، حيث بدأ الكتّاب والمفكرون يبتعدون عن المحسنات اللفظية ويدعون إلى ضرورات ومبررات تطوير الحياة العربية الإسلامية، كما برزت الدراسات العلمية بدعم من بعض المصلحين كالسيد عبد الله فكري والمرصفي والشيخ محمد عبده[٦]... وقد انتشرت المجلات والصحف وبدأت تدعو للأخذ بما هو مفيد من الغرب باعتبار أنهم سبقونا في بناء الحضارة الحديثة بحوالى ثلاثمئة سنة أو أربعمئة[٧]... وصاحب ذلك تأسيس المطابع في الأقطار العربية الذي يعد أهم حدث لأنه ساعد على نشر الفكر باتساع، وأصبح عامل وصل واتصال بكل ما ينشر في الغرب من أفكار وآراء ومخترعات حيث كثرت مصادر الإبداع والابتكار والتجديد والإنتاج فأتاحت للمفكر العربي آفاقاً حديثة وآراءً جديدة وطروحات ونظريات فلسفية لم يسبق له أن اطلع عليها، فزادت من تفكيره عمقاً واتساعاً.

ويمكن أن نُرجع فكرة الإفادة من الحضارة الغربية إلى أيام محمد علي الكبير في بداية القرن التاسع عشر، وبعد عودة طلاب البعثات من فرنسا وأوروبا التي اشتهرت أيام الخديوي اسماعيل، وحيث كانت ولادة جيل جديد تمثّل بالبارودي وشوقي وحافظ واسماعيل صبري ومطران والزهاوي والرصافي. ومن رجالات التيار الفكري المتجدد طه حسين وسلامة موسى، ومن المحافظين الرافعي ومصطفى لطفي المنفلوطي. وبملاحظة دقيقة للتيارات الفكرية الجديدة هذه نجد مدى تأثرها بالأفكار التي عبر عنها ونادى فيها جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد رشيد رضا ومحمد عبده وشبلي شميل وشكيب إرسلان. وقد كانت هذه المرحلة مرحلة صراعات ونقاشات فكرية تبدأ في القاهرة وتنتشر في أجزاء الوطن العربي، أو تحدث في بغداد وتمتد إلى دمشق والقاهرة، حيث كان العربي في جميع الأقطار العربية يتأثر ويتفاعل مع الآراء والأفكار التي تطرح هنا وهناك من الوطن العربي، حيث أصبح الوطن العربي، وبخاصة الجزء المشرقي منه ساحة نقاش وجدال بين الأصالة (بمعنى المحافظة على الموروث) وبين الحداثة (بمعنى الإفادة من حضارة الغرب). ولا يخلو هذا الجدل الفكري من تيار وسط يدعو إلى عدم نسخ الموروث والالتصاق بحضارة الغرب كلياً، بل إلى مزاوجة تفاعلية تأخذ بأسباب

---

(٦) يوسف عز الدين، «التراث العربي والمعاصرة،» **مجلة المجمع العلمي العراقي**، السنة ٣٨، الجزء ١ (١٩٨٧).

(٧) المصدر نفسه.

التقدم في ظل القيم والمبادئ الإيجابية لموروث الأمة الحضاري. . . ويمثل هذا التيار الشيخ محمد عبده.

هذه بدايات بوادر نهضة عربية حديثة، كان للعقل دوره الواضح والمتمثل بإدراك الواعين من أبناء الأمة لما عليه الأمة، من حال ضعف ووهن على مستوى النظام الاجتماعي، وعلى مستوى النظام السياسي، وعلى مستوى الفكر والثقافة. فحين يعتمد العقل بالتفكير وتعتمد العقلانية بالتصرف والسلوك تشخص أسباب الوهن والتردي وتحدد عوامل القوة والبناء وتعتمد المنهجية العلمية والصيغ الموضوعية في التطبيق بعيداً عن المزاجية والتفرّد والتسلّط، لأن السلوك المزاجي والتصرّف الفردي وهيمنة التسلطية تعبّر عن قصور عقلي وفقدان لعقلانية العمل وتركز الأنا.

إذاً قبل انهيار الدولة العثمانية بدأت بشائر ولادة فكر عربي يتلمس الخطوات الأولى باتجاه اعتماد العقل والعقلانية في حل معضلات الأمة، ولكن؟ وبشرى هذه الـ «لكن» في الفقرة التالية.

خامساً: النهضة العربية الحديثة: الواقع الراهن والوضع البديل

استعرضنا سابقاً واقع الحركة الفكرية العربية في ظل الحكم العثماني الذي أراد من خلال ادعائه الحكم وفق الشريعة الإسلامية، القضاء على العروبة لغةً وثقافةً وأمةً، و على رغم محاولات المفكرين والقادة الإصلاحيين العرب لإصلاح الحال ضمن الدولة العثمانية إلا أن التعنت العثماني وتسلّط نزعة التتريك وصلت حدًّا حدا بالقادة العرب إلى السعي للتخلص من هذه الحالة. وقد استشهد من أجل ذلك العديد من المفكرين والقادة العرب. وعند نشوب الحرب العالمية الأولى (١٩١٤) وجد هؤلاء القادة فرصة للتخلص من الحكم العثماني فتعاونوا مع الحلفاء الغربيين على أمل الاعتراف باستقلال العرب كأمة موحّدة. وبعد انتهاء الحرب بانتصار الحلفاء، نكث الحلفاء بالوعد، وقسموا الوطن العربي إلى مناطق نفوذ لهم كما توضح ذلك معاهدة سايكس ـ بيكو. وبعد الحرب العالمية الأولى (عام ١٩١٨) أصبحت خارطة الوطن العربي تعبر عن فسيفساء غربي يتحكم فيه كلٌ من انكلترا وفرنسا وإيطاليا، وعلى امتداده من المحيط إلى الخليج. . ولم يتوقف جهاد العرب من أجل الاستقلال الحقيقي وطرد المستعمر الجديد، على رغم وجود أنظمة وطنية هنا وهناك تبلور بعضها عام ١٩٢١ (كما في العراق)، وعام ١٩٤٣ كما في لبنان، وعام ١٩٤٥ كما في سوريا، وقبل ذلك في مصر. وكان الفكر العربي يركّز على عملية النضال والجهاد من أجل وحدة الأمة وإنجاز الاستقلال التام، وهو (الفكر) امتداد للتيارات الفكرية التي سبقت الإشارة إليها. وبظهور النزعة القومية الأوروبية في الفكر الأوروبي وبخاصة في المانيا وإيطاليا، وظهور الفكر الماركسي عملياً من خلال انتصار ثورة أكتوبر في روسيا وتجسيد النظرية الشيوعية المادية على أرض الواقع أصبح العالم منقسماً بين الفكر الرأسمالي الغربي والفكر الاشتراكي وفق طروحات الماركسية المادية. وبسبب واقع

الشعب العربي في ظل أنظمة متخلّفة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً كان للفكر الماركسي تأثيره في فئات المثقفين وفئات العمال، واحتل، من ثم، الصراع بين الفكر الماركسي والفكر الرأسمالي الغربي والفكر الوطني القطري والفكر الديني، مركز الثقل في الساحة العربية. وقد تبلور هذا الوضع الفكري والسياسي بعد الثلاثينيات وبداية الأربعينيات ليرسم للوطن العربي الخارطة الفكرية السياسية الآتية:

- **فكر ماركسي مادي**، ينطلق من رحم ظروف وحضارة بعيدة عن حقيقة البناء الفكري والحضاري الموروث للأمة العربية. فعوامل بناء التطور الحضاري للأمة العربية ليست مادية بحتة، بل هي روحية بارزة ومادية لاحقة.

- **فكر ديني أممي**، يقفز على العوامل الواقعية لبناء الأمة، ويتناسى دور وحدة الأمة العربية في بناء الوحدة الإسلامية عالمياً، ويخلط بين منطلقات الفكر العربي القومي وبين المنطلقات القبلية العصبية، متجاهلاً أن إنسانية الفكر القومي عبّرت عن نفسها من خلال اختيار الله عزّ وجلّ للعرب لحمل رسالته العربية الإنسانية العالمية، فجاء مقاطعاً للفكر القومي وملتقياً مع الفكر الماركسي المعادي للفكر القومي والداعي إلى الأممية الشيوعية.

- **فكر أو نفحات فكرية قطرية أو إقليمية**، تعتمد النزعة القطرية أو المحلية أو الإقليمية في منطلقاتها، وتفتقر إلى النظرية العقائدية والفكر المتبلور تجاه منطلقاتها، وهي ضعيفة تجاه الماركسية والفكر الديني فتتطفل على الفكر الرأسمالي الغربي من دون منهجية للعمل.

- **فكر قومي بدائي**، يفتقر إلى الوضوح في الرؤية وإلى المنهجية في العمل ويعتمد منطلقات عاطفية ثأرية لا تصمد أمام التيارات الفكرية الحديثة المبنية على العقيدة ونظرية العمل ومنهجية التطبيق واستنباط العبر، أي نقص في النضج العقلي وضمور فكري.

- **فكر قومي علمي**، يعتمد المنهج العلمي في دراسة مشاكل الأمة وتحليلها من خلال دراسة ماضي الأمة لاستخلاص العبر وشد الوعي العربي والكشف عن مكنون الأمة الزاخر بالمواقف الجادّة والمبادرات الإيجابية، مشخّصاً المطبات والسلبيات التأريخية التي مرت بها الأمة عبر مراحل تكونها وتطورها وبناء حضارتها القديمة وحضارتها العربية الإسلامية، وذلك بقصد وضع نظرية فكرية تحدد السمات العقيدية للفكر والإطار الفلسفي العام له ومنهجية العمل في التطبيق وبمستوياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والعلمية، أي فكر معبر عن الأنا والآخر في الوقت نفسه، أي احترام حرية الرأي ودعم النشاط العقلي.

هذه هي المنطلقات الفكرية التي اتسمت بها مرحلة العرب النهضوية بداية الأربعينيات، التي تبلورت عن مرحلة الصراع الفكري الذي ساد الأمة خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وبإيجاز تتلخص التيارات الفكرية الأساسية المكوّنة للفكر العربي المعاصر في:

١ ـ الفكر الرأسمالي الغربي.

٢ ـ الفكر الماركسي الاشتراكي.

٣ ـ الفكر القومي.

٤ ـ الفكر الإسلامي.

وتقع جميع الحركات الفكرية القطرية المنطلقة، وكذلك الإقليمية المنطلقة في الوطن العربي ضمن إطار **الفكر الرأسمالي الغربي** وتمثل ظاهرة الأنا القطرية التي تركز على الدولة القطرية محاولة التمسّك بما هو محلي، وبالخصوص القطرية، مدعية أن الواقع القطري تعترضه مصالح محلية للقطر نفسه، لذا فهي على أتم الاستعداد للتعاون مع الغرب على حساب مصلحة الأمة العليا. وقد ركزت ظاهرة الأنا هذه حالة الأمة المجزّأة وتنامي المصالح القطرية وتقاطعها مع المصالح القومية. لذا فهي تحجب الرأي الآخر وتحاربه.

ـ أما **الحركات الفكرية الشيوعية الأممية** فتنطلق من الفكر الماركسي الذي يتجاوز الأمة نحو الأممية، ولم يتمكن من فهم السياق التأريخي لنشوء الأمة وعوامل تطورها الأساسية، لأنه فكرٌ نشأ في بيئة تختلف عوامل تكونها وتطورها حضارياً عن عوامل نشوء وتطور الأمة العربية، فهو إذن فكر غريب ثبت فشله، لأنه طبّق خلاف منطلقاته الأساسية، فقد طبّق في مجتمع غير رأسمالي، ولم ينجح في مجتمع رأسمالي، كما كانت نبوءاته تدّعي؛ فهو فكر مخالف حتى لطبيعة البشر وينكر على المادة عقلها، كما أنه فكر استبدادي ينكر على الفكر الآخر حقّه في التعايش معه، وفق مبدأ الرأي والرأي الآخر.

ـ **أما الفكر القومي** المعبّر الحقيقي عن الفكر العربي فقد اكتملت مقوماته الأساسية بعد رحلة من المقدمات الفكرية والصراعات العقائدية، ووقف ليعلن أن القومية حقيقة حيّة تعبّر عن وجود الإنسان العربي نفسه وأنها إنسانية البناء والمنطلق، وتختلف اختلافاً أساسياً عن القومية الأوروبية ذات المنطلقات التعصبية والشوفينية المبنية على الفكر الرأسمالي المستغل لجهود الشعوب والقوميات الأخرى، بينما لم تكن القومية العربية في يوم ما معتدية، بل على العكس كانت إنسانية عبّرت عن إنسانيتها بحمل رسالة الإسلام إلى العالم وبما تملكه من موروث قيمي إنساني قبل الإسلام... وقد عمق الفكر العربي المعاصر المحتوى الإنساني للقومية من خلال نظرية عقائدية تربط بين الأنا والنحن ربطاً واعياً يحافظ على ذاتية الأنا ضمن الإطار العام للنحن من دون تناقض أو تقاطع في المصالح، فنقل الفكرة القومية من المرحلة العاطفية إلى مرحلة النضج ومستوى الرقي الاجتماعي. فالفكر القومي يعبر عن حقيقة وجود الأمة العربية ويوضح دورها الحضاري الإنساني من خلال تشخيص رسالتها الإنسانية تشخيصاً علمياً مدروساً مؤكداً خلود تلك الرسالة لأنها تمتلك بذور إنباتها عند توافر عوامل ومستلزمات الإنبات المتمثلة بوحدة الأمة المبنية على أسس من الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، تجعل من الإنسان الوسيلة والغاية في الوقت نفسه... مؤكداً (الفكر) أن الشخصية العربية كلاً موحداً لا فرق بين

روحها وفكرها وبين قولها وعملها وبين أخلاقها الخاصة وأخلاقها العامة.

أما الفكر **الإسلامي** الذي في الواقع يعبر عن نتائج التفاعل الفكري والثقافي العربي قبل الإسلام مع متطلّعات ومبادئ رسالة السماء، فهو أحد أهم مرتكزات بناء الفكر العربي، وأنه الرافد الأساسي لإغناء مبادئ الفكر العربي، ولو اعتُدّ به في بدايات الدعوة الإسلامية لما وجب أن يفصل الفكر الإسلامي عن الفكر العربي حيث إن الإسلام أنزل بلسان عربي مبين. وتكررت آيات قرآنية تؤكد عروبة الإسلام كما تؤكد عالميته، كما أن الوقائع والقضايا الاجتماعية التي عالجها الإسلام عربية العرف والتقاليد وحيث الفكر هو مجموعة الإجراءات والتقاليد والقيم التي وظفت في ذهن الإنسان، فإذاً الفكر بعد الدعوة الإسلامية هو فكر عربي إسلامي، وبناء عليه فالمنطلق الصحيح للفكر الإسلامي هو فكر عربي إسلامي، لأن الفكر العربي لا ينكر المنطلقات الأساسية للإسلام فهو فكر إسلامي، وهذا واضح بالنسبة إلى أدبيات الفكر العربي المعاصر. أما المنطلقات السياسية للفكر القومي فهل تتقاطع مع المنطلقات السياسية للفكر الإسلامي في موضوعة الوحدة العربية أولاً أم الوحدة الإسلامية أولاً؟ وهنا يأتي دور المنطق المعتمد على العقل، لا على النقل، مع أن تتبع آيات قرآنية كريمة عدة تؤكد على أهمية الدائرة العربية باتجاه بناء الدائرة الإسلامية خارج الإطار العربي، كما أن ضياع المنهج البرامجي لطروحات الفكر الإسلامي السياسي والتزمت بقضايا سلفية مسبقاً، بغض النظر عن معطيات العصر العلمية والفكرية جعل اللقاء غير سهل بين الفكر العربي والفكر الإسلامي السياسي، الأمر الذي يدعو إلى مراجعة جادة لمواقف الفكر الإسلامي السياسية والسلفية، من دون المساس بأصول العقيدة الإسلامية وشرعتها.

فالفكر العربي المعاصر المتخذ من العقل أداة لسبر غور الشخصية العربية الإسلامية يعبّر بكل وضوح عن الفهم الكامل لرسالة الإسلام وعلاقتها بالعرب حين يقول «إن تجربة الإسلام في حياة العرب ليست حادثاً تأريخياً يذكر للعبرة والفخر، بل هي استعداد دائم في الأمة العربية ـ إذا فهم الإسلام على حقيقته ـ لكي تهب في كل وقت تسيطر فيه المادة على الروح، والمظهر على الجوهر، فتنقسم على نفسها لتصل إلى الوحدة العليا والانسجام السليم، وهي تجربة لتقوية أخلاقها كلما لانت، وتعميق نفوسها كلما طفت على السطح، تتكرر فيها ملحمة الإسلام البطولية بكل فصولها من تبشير واضطهاد وهجرة وحرب ونصر وفشل إلى أن تختم بالظفر النهائي للحق والإيمان»، يا له من فكر معبر عن الطريق الأمثل لعودة الأمة إلى صحوتها الأولى وفق معايير ومناهج عصرية تسد على الأعداء طرق التربّص بها.

فالإسلام ظهر في وقت مناسب حيث نضوج العرب وتكامل عقليتهم الفكرية مما مكّنهم من حمل هذه الرسالة العظيمة بعد استيعاب تام لها إلى البشر، فالإسلام، إن جاز التعبير، كان حركة عربية، ويعني تجدد العروبة وتكاملها، فقد نزل بلغة العرب وفهمه وتحليله للأشياء كان بمنظار العقل العربي والتقاليد والقيم والفضائل التي تعامل معها تثبيتاً

وتقويماً، كانت عربية وتعبر عن واقع المجتمع العربي حين نزول الرسالة.

ولا يعني ذلك أن الإسلام جاء مقصوراً على العرب، بل جاء للإنسانية جمعاء بتبليغ عربي، ويعبر ذلك عن حقيقة كونية هي ان كل أمة عميقة الاتصال ودائمة التواصل بالمعاني الخالدة للكون، تنزع في صيرورتها إلى المبادئ والقيم الخالدة الشاملة، كما أن القرآن الكريم يؤكد حقيقة صلة الإسلام العميقة والجذرية بالعروبة حين دعا خليل الله عزّ وجلّ نبي الله إبراهيم ربّه ليبعث فيهم (أي العرب) بنبيّ منهم يدعوهم إلى الحكمة. فمسألة علاقة الإسلام أزلياً بالعروبة مؤكدة إيمانياً... إن ما ذهبنا إليه أعلاه يؤكد بدعة الفصل بين العروبة والإسلام، ويؤكد عقلياً حتمية الترابط العضوي الفكري بينهما، الأمر الذي يدعو المفكرين الإسلاميين إلى مراجعة جادة لمنطلقاتهم لتلتحم بمنطلقات الفكر العربي (القومي) المعاصر ولتبدأ ملحمة تحرير الأمة العربية أولاً كخطوة هامة وجادة على طريق اتحاد العالم الإسلامي وفق متطلبات العصر الراهن والعصر القادم.

إن ما تم التطرق إليه يعبّر عن الخارطة الفكرية للوطن العربي، التي اكتملت أبعادها السياسية بعد الحرب العالمية الثانية (بعد عام ١٩٤٥)، وكان حديثنا لحد الآن حول واقع التيارات الفكرية على الساحة العربية، وهي تيارات غير منعزلة عن التيارات الفكرية العالمية، ومن خلال القراءة الموجزة لواقع التيارات الفكرية على الساحة العربية يمكن تصنيفها بالنسبة إلى قربها أو بعدها من التيارات الفكرية المعاصرة بالآتي:

- **تيارات فكرية محافظة** منشدة إلى المورث وترفض التجديد ومنغلقة على نفسها، كما هو حال بعض التيارات الفكرية الإسلامية التي ترى بالعودة إلى الأصول غير عابئة بمراحل التطور الزمني للأحداث، وتؤكد على الأنا بشدة.

- **تيارات فكرية تابعية** ترفض المورث وتقلد الأفكار الغربية الرأسمالية منها والإشتراكية قافزة على واقع الأمة وجاهلة بعوامل السيرورة التأريخية للأمة وبعوامل نشأتها وصيرورتها، أي أنها منسلخة تماماً عن الأنا ومنشدة من دون وعيٍ إلى الآخر.

- **فكر قومي يعبّر عن أصالة الفكر العربي** وفق السياقات التأريخية لنشوء وتكوين الأمة ووفق مستلزمات البناء الحديث لها، أي أنه فكر لا ينسخ التراث ولا يستنسخه بل يدرس الماضي ومن ثم ربطه بالحاضر للاندفاع برؤية واضحة وإدراك حي ووعي ثاقب نحو المستقبل.

إن تعدد التيارات الفكرية حالة صحية على طريق البناء الحضاري إذا ما أحسن إعداد الأرضية الديمقراطية لتفاعلها إيجابياً من أجل مصلحة الشعب العليا المتمثلة بإرساء قواعد وقوانين مجتمع مدني يحترم الإنسان ويوفر له عوامل إطلاق قدراته وإبداعاته من خلال مشاركته الفعّالة في بناء مجتمعه وإتاحة الفرصة له لتحقيق طموحاته المشروعة. إلا أن الملاحظ، مع الأسف، أن تعدّد التيارات الفكرية كثيراً ما يؤدي إلى صراعات غير بنّاءة في الدول النامية بعامة، وفي الوطن العربي بخاصة، مما يؤدي ذلك إلى ظهور الدولة

المعادية لمصلحة الأمة وذلك نتيجة تمحور نظامها البيروقراطي حول ذاتية الفئة القائدة لها، ومن ثم انحسار العلاقة بينها وبين الشعب، أي أن الوضع يقود إلى غياب العقل في الحكم على الأشياء وضياع العقلانية في التعامل معها، ويمكن استقراء ذلك، ومع الأسف، على امتداد الوطن العربي.

إن قراءةً بسيطة وعاجلة للوضع العربي الراهن تظهر لنا، أنه على رغم الأفكار الناضجة التي تطرح على مستوى المفكرين والمثقفين العرب، فإن وضعاً عربياً شاذاً بعيداً عن العمل العقلاني وبعيداً عن النضج العقلي في التصرف هو السائد.

إن منطلقات الفكر العربي المعاصر تؤكد على:

١ ـ إن الوطن العربي وحدة سياسية واقتصادية وثقافية وفكرية تجسّد نظرية الفكر القومي في وحدة الأمة.

٢ ـ إن مصالح الأقطار العربية ضمن الأمة الواحدة تعزز وتحترم، ومجموعها التفاعلي وليس الجبري، يعبر عن مصلحة الأمة العليا.

٣ ـ إن النظام العربي السياسي والاجتماعي المنشود نظام يعزز المجتمع المدني ويرسي دولة القانون، ويحترم إنسانية الإنسان العربي، ويحترم حريات الآخرين ضمن المجتمع العربي الواحد، ويحقق العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص لجميع المواطنين.

٤ ـ إن دور الأمة الحضاري والإنساني يعزّز باحترام إرثها الحضاري وباحترام العلم والعمل به، ومن أجله وبتسخير العلم، بالعمل لا بالقول، وبالتفاعل الحيّ مع عناصر التطور العلمي والتقاني عالمياً، من دون انغلاق، وبوعي.

٥ ـ إن التنمية الاقتصادية والاجتماعية الطريق الأمثل لإرساء الديمقراطية مقولة عملٍ جادٍ، وليس تبريراً لتسويف المشروع السياسي الديمقراطي في المجتمع العربي.

٦ ـ إن التعامل الثقافي والعلمي مع الآخرين ضرورة لاستمرار نمو البناء الحضاري في المجتمع العربي كضرورة الماء لإدامة الحياة على الأرض، ومن موقع الثقة بالنفس، لا من موقع الضعف.

٧ ـ إن الانفتاح الفكري والثقافي على الأمم الأخرى عامل مهم يتطلب بناء حصانة فكرية وثقافية، وذلك بإطلاق حرية الرأي والتشجيع على النشر وإصدار وسائل البناء الفكري والثقافي، وتعزيز الهوية الثقافية للأمة.

هذه المنطلقات التي يؤكدها الفكر القومي المعبِّر الحقيقي عن الفكر العربي المعاصر مبادئ وقيم سامية تعبر عن نضج هذا الفكر ونضج العقل الذي صاغ إطاره العام ومنطلقاته النظرية الأساسية. إذن أين المشكلة؟ ولماذا تعيش الأمة الآن حالة تدهور وإحباط عصفت بكل القيم والمبادئ، وبرزت على السطح أشد التناقضات حرارة وأشرس الوسائل بطشاً بحرية الإنسان العربي وأعتى تعسفٍ أجنبي بمقدرات الأمة وبمصالحها

القومية أرضاً وثروة وثقافةً؟ أهو النظام السياسي العربي الذي لم يعتد بهذه القيم والمبادئ على رغم ادعائه برفعها والتمسك بها؟ أم هو الإنسان العربي الذي فرّط بها تحت بطش هذا النظام؟ أم قوى أجنبية أخافها الفكر العربي المعاصر بمنطلقاته هذه، فاستذكر قوة هذا الفكر بمبادئه وقيمه التي غزت العالم أيام العصر الذهبي للعرب فجنّد قدراته لإجهاض المشروع العربي المعاصر؟

في الواقع إني، ومن دون تحفظ، لا أبرّئ أحداً مما ذكرت في المشاركة بقدر أو بآخر بعملية وصول الأمة لحالتها الراهنة، إلا أن تحمّل المسؤولية يتدرج من حجمها من النظام العربي حيث لم يرق إلى مستوى تحمّل مسؤولية تطبيق هذه المبادئ والقيم من خلال منهج علمي عقلاني متين وبحكمة عقل يعبر عن نضجه من خلال استيعابه هذه المبادئ والقيم السامية والالتصاق بها قولاً وفعلاً. ثم تأتي مسؤولية المواطن الذي عجز عن ملاحقة النظام وبكل حماسة، والحكم على صلاحه أو عدم صلاحه بقدر قرب هذا النظام أو بعده عن تلك القيم والمبادئ بالعمل الجاد، وليس بالكلام الإعلامي، لأن الجهاد والنضال من أجل قيم ومبادئ سامية كهذه فرض عين ولا ينتظر منحهما من النظام عادة. أما مسؤولية الأجنبي فهي تحدد بحرصه على مصالحه المشروعة وغير المشروعة، وبالنسبة إليه الوقاية خير من العلاج، فلا نتوقع منه غير ذلك، فتصرفه ووصوله إلى مبتغاه تقع مسؤوليته على النظام العربي وعلى المواطن العربي اللذين أتاحا له الفرصة هذه في حالة الإهمال.

هذه حالة راهنة قد تبعث اليأس والإحباط في النفوس، إلا أن حاملي الفكر العربي بقناعة، والمدركين بوعي لأسباب الوضع العربي الراهن لا بد من أن يرقوا إلى مستوى الحدث لتحمل مسؤولياتهم بجدارة، وهذا لا يتم إلا من خلال:

أ ـ دراسة تحليلية لواقع النظام العربي بأبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والثقافية والعلمية والتقانية، ومن ثم تقويم عناصر بنائه الفكرية والسياسية ومدى نجاحها أو فشلها ضمن المرحلة الممتدة خلال نصف القرن الأخير، وبخاصة علاقة الدولة بالأمة، حيث يشير العديد من الدراسات المعاصرة[٨] وبأسلوب تحليلي دقيق، إلى أن الدولة بكيانها الحاضر وبصيغ تعاملها مع ما هو قطري ومع ما هو قومي تعبّر عن موقف معادٍ للأمة.

ويمكن، وبنظرة تحليلية نقدية تعتمد المنهج العلمي في الاستدلال على الحقائق، تشخيص إنسياق الدولة بإتجاه مضاد للأمة من خلال «ظواهر انعدام آليات التداول الطبيعي للسلطة، واحتكار مراكز القيادة من قبل نخبات لا تتمتع في أغلب الأحيان بالحد

(٨) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

الأدنى من الأخلاق المدنية والكفاءة المهنية، وغياب الحريات العامة، وتفاقم الانتهاكات اليومية لحقوق الإنسان وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد وهيمنة السلطة الشخصية من النمط الأبوي والخلط الفاضح والمتزايد بين الدولة والحزب الواحد والقبيلة أو الطائفة، وتعميم إجراءات العسف السياسي والقانوني، والتمييز المكشوف بين المواطنين، والقمع والعقاب الجماعيين، كل هذه الظواهر التي لا يمكن أن تخفى على عين أي مراقب، تشكل الحقيقة اليومية للسلطة في المجتمعات العربية، وتعكس القطيعة التي لا تكفّ عن التفاقم بين الدولة والمجتمع»[٩]. ويبدو أن هذه الظواهر ليست وليدة عصر النهضة الحديثة إنما قد تمتد جذورها في عمق السياق التأريخي لتطور نشوء الدولة العربية بخاصة، ونشوء الدولة في العالم النامي بعامة.

وهناك آراء متعددة بشأن تحليل وتحديد خصائص وطبيعة الدولة الجديدة التي تنشأ أو الناشئة في المجتمعات العربية، وتؤكد جميع هذه الدراسات، وإن اختلفت مشاربها الفكرية، على الطبيعة الاستبدادية والمركزية القاتلة، والطابع اللاأخلاقي المتعسكر، والنزعة القطرية المحلية في التصرف، أي تركيز الأنا على حساب النحن.

ويبدو أن حالة كهذه تلقى الرعاية والتشجيع التامين من لدن قوى التسلّط العالمي، وهذا ظاهر من السلوكيات الدولية، المهيمن عليها من قبل قوى التسلط هذه، تجاه محاولات بعض الدول العربية لاعتماد المشروع المدني في التعامل مع السلطة، وذلك على مستوى تعميق النمط الديمقراطي في التعددية، وعلى مستوى التنمية الاقتصادية والاجتماعية أساس البيئة الصالحة لإنبات المشروع الديمقراطي بأبعاده السياسية والتنموية. ولو أن حماية هذا التوجه في حالة توافر الجدية مسؤولية الدولة والمجتمع، وذلك بالتعامل العقلاني مع الأحداث الدولية والاحتكام إلى العقل في كل خطوة، وتفويت الفرصة على المعتدين، لأن الدول الناشئة مهما بلغت قدرتها تبقى بحاجة إلى الروية ووضع المصالح العليا أمامها عند محاولة أي تصرف تقتضيه معطيات التعامل الإقليمي والدولي.

إذن في ضوء هذا التحليل ولتجاوز الحالة الراهنة لعلاقة الدولة بالمجتمع، مطلوب:

ـ إعادة النظر في البنية التركيبية للدولة باعتماد المشروع الديمقراطي الجاد والمتمثل بالتعددية المؤدية إلى تداول السلطة حضارياً، وباحترام حرية الرأي وحرية الفرد، أي بناء المجتمع المدني بمؤسساته المدنية الدستورية والقانونية، أي بناء دولة القانون.

ـ اعتماد مشاريع تنموية جادة ومبرمجة تعتمد التخطيط والمشاركة الفعّالة لقوى المجتمع المؤهلة، متخذة من العلم ووسائله التقنية وسائل للبرمجة والتنفيذ وتوظيف ثروات الأمة توظيفاً عقلانياً بعيداً عن التصرف الفردي أو الفئوي غير المدروس.

ب ـ إعادة النظر بالمشروع القومي فكرياً وسياسياً، وخلق حالة تفاعل إيجابي بين

(٩) المصدر نفسه، ص ١١١.

الحركات الفكرية والسياسية القومية، ووضع مصلحة الأمة العليا فوق أية مصلحة فئوية، كي يكون حكم التأريخ في مستوى الحدث القومي الكبير ودرساً للأجيال التالية.

ج ـ إعادة النظر في المشروع الإسلامي السياسي، آخذاً في الحسبان:

(١) العلاقة العضوية بين عروبة الإسلام وعالميته، وفق السياق التأريخي لتلك العلاقة.

(٢) العلاقة العضوية بين الفكر الإسلامي والفكر العربي، والاعتراف استراتيجياً بأن الفكر العربي الإسلامي هو المعبِّر الحقيقي عن كل من الفكر الإسلامي والفكر العربي. هذا إذا جاز لنا الفصل بين ما هو عربي وما هو إسلامي، على رغم ما تفرضه الحقائق القرآنية من أن الفكر الإسلامي بُني على ثوابت عربية ابتداءً، كان يعيشها المجتمع العربي. فإذن الإسلام عمّق الفكر العربي، وساهم في اتساعه عالمياً. إذن الفصل بين الفكر الإسلامي والفكر العربي عقائدياً ومنهجياً غير وارد، فالفكر العربي في الواقع هو الأداة البلاغية والبيانية والمعرفية لتفسير العقيدة الإسلامية بجذورها العربية وامتداداتها الإنسانية، وأن المنهج العقلي يؤكد ذلك.

(٣) في ضوء الفهم الواعي لما ورد في (١) و (٢) يجب رفع حالة التناقض بين الفكر الإسلامي السياسي والفكر العربي السياسي، وبناء حالة تعايش استراتيجية بين مواقفهما ومنطلقاتهما.

(٤) تبنّي المشروع الإسلامي منهجاً يتضمن برامج اقتصادية واجتماعية وثقافية تأخذ في الحسبان معطيات العصر من دون التقاطع مع قيم ومبادئ الإسلام، أي الأخذ بأسباب الحداثة وبناء المجتمع العربي الإسلامي الحديث المنسجم مع جوهر منطلقات العقيدة الإسلامية السمحاء، أي اعتماد العقل المنضبط بالنص والمنطلق بالرأي والاجتهاد خارج ميدان النص. فالجمع بين أهل السنّة والحديث وأهل الرأي هي القاعدة للانطلاق بفكر عربي إسلامي يعيد للأمة العربية الإسلامية مكانتها الحضارية والإنسانية، آخذين في الحسبان أن بنية العقل العربي عبر التطور التأريخي له، أساسها النظام المعرفي البياني والنظام المعرفي العرفاني والنظام المعرفي البرهاني، وهذا يؤكد لنا أن تيارات الاجتهاد في الفكر الإسلامي خضعت عملياً لتلك الأنظمة المعرفية، وبالتالي الاجتهاد أيضاً وارد في إعادة القراءة الاجتهادية لما هو في صالح العروبة والإسلام على مستوى التحديث المعزز للفكر العربي الإسلامي.

الخاتمة والاستنتاجات

إن الحديث عن حضور العقل وغيابه في منطلقات النهضة العربية الحديثة يملأ مجلدات عديدة من الكتب، لأن الموضوع يتطلب فعلاً دراسة ميدانية شاملة تتناول مقدمات هذه النهضة أو الأساسات التي انطلقت منها، سواء أكانت تلك الأساسات

موضوعية أم ذاتية، كما أن دراسة حقيقة البنى التكوينية للعقل العربي وما أحاط بإنشاء تلك البنى من عوامل بيئية عربية وإسلامية، وما رافق ذلك من اجتهادات، هي الأخرى تتطلب جهداً غير متيسر الآن، لأن الحكم وبدقة على حضور العقل أو غيابه في انطلاقة النهضة العربية الحديثة، وأسباب الحضور أو الغياب يتطلب أيضاً منهجاً علمياً استدلالياً يعتمد الاستقراء والاستنتاج، ويخضع للتشخيص بالميزان الإحصائي المنضبط، وهذا بحد ذاته يعد مشروعاً ضخماً لا يمكن الولوج فيه بهذه العجالة. إنما على رغم ذلك، يمكننا أن نستنتج الآتي:

١ ـ كان للوضع العربي إبّان الحكم العثماني مستوى متدنياً من الحركة الثقافية والنهوض الفكري، وذلك لسيادة النزعة التتريكية، ولفقدان الدور القيادي العربي لقيادة الدولة والمجتمع، مما أثّر في البناء العقلي للإنسان العربي، حيث كثرت الخرافات والأساطير، وغاب المنهج العقلاني للتعامل مع الحدث الاجتماعي بأبعاده المتنوعة، أي ساهم هذا الوضع القسري على تسطيح العقل العربي على مستوى التفكير وعلى مستوى التعامل مع الظواهر الطبيعية، وتجميد فعالياته الفكرية نتيجة الانغلاق على الذات والوقوف سلبياً تجاه الأخذ في التطور الفكري والثقافي، وبخاصة أثناء التطور العلمي والفكري في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر.

٢ ـ بسبب هذا الوضع من حيث التخلّف بأبعاده المتنوعة الفكرية والثقافية والاجتماعية كان التواصل الفكري والثقافي على مستوى الأمة شبه متجمد، إن لم يكن منقطعاً، مما أدى إلى خلق بلبلة فكرية واغتراب فكري بين أبناء الأمة الواحدة.

٣ ـ نتيجة التعسف العثماني والتصرف القسري تحفز أبناء الأمة المخلصين، بعد أن تكوّنت في الأمة نواة حركة جهادية تحررية، فبدأت بوادر نهضة عربية فكرية وثقافية تدعو إلى إصلاح حال العرب ومهاجمة سياسة التريك. وتعد بادرة جيدة على رغم ما رافقها من تيارات فكرية بين محافظ ومتقدم. وهي بداية حفز للعقل العربي.

٤ ـ فإذا ما اقتنعنا بأن البناء العقلي يتأثر بعوامل البيئة، علاوة على عوامل الوراثة، وأن العقل هو تكوين بيولوجي (مركزه المخ وتوابعه الجهاز العصبي) وأن حصيلة ذلك وعي، هذه خلفيته، يوجّه سلوك الإنسان بشكل مباشر، تمكّنا من تحديد مستوى النضج العقلي عند الإنسان العربي، حيث للعوامل السياسية والاجتماعية والفكرية دورها الأساسي في تكوين العقل والفكر، كما بيّنا ذلك في النقطة الثالثة من الدراسة.

٥ ـ في ضوء ذلك نستطيع القول إن للعقل حضوراً مجرد التحفز، للخلاص من السيطرة الأجنبية، إلا أن المنهج العقلاني لم يتبع عند التعامل تفصيلياً بمفردات الصراع من أجل أمة عربية واحدة، حيث تمكّن الأجنبي مرةً أخرى من تجزئة الأمة ووضعها تحت السيطرة والحماية الأجنبيتين، حيث الوعي العربي (العقل) في بداياته التشكيلية في ظروف قاسية.

٦ ـ على رغم تطور مستوى الوعي العربي (العقل) كما يوضح ذلك مستوى حركة الفكر العربي بأبعادها المحافظة المتشددة للأنا والمتقدمة النازعة باتجاه الآخر والتحديثية الرابطة بين الماضي والحاضر باتجاه الانطلاق نحو المستقبل، بقي الوعي العربي (العقل) أسير رواسب فكرية متناقضة تعمقت نتيجة غياب العقل عند التعامل مع قضايا الأمة المصيرية.

٧ ـ على رغم توافر الفرص المناسبة للأمة في بداية الخمسينيات وأواسط الستينيات ونهاية السبعينيات، وذلك باتجاه تحقيق مشروع قومي رائد، إلا أن غياب العقل مرةً أخرى وسيطرة الأنا على النخبات ووقوف الدولة بتشكيلاتها القطرية ضد الأمة، أجهز عليه نتيجة عوامل ذاتية وموضوعية.

٨ ـ لا زال التفاؤل والأمل يعبران عن رغبة المخلصين من أبناء الأمة في مراجعة قومية وإسلامية ووطنية على مستوى الأمة تعتمد العقل والعقلانية. من أجل أمة موحّدة بنظام سياسي واجتماعي وفكري يحترم الإنسان وحقوق المجتمع، وتداول حضاري للسلطة، وتنمية اقتصادية واجتماعية تعتمد ثروة الأمة.

٩ ـ ملاحظة أخيرة، يجب تأكيدها، وهي أن العقل السياسي أكّد قصور نضجه على مستوى التعامل السياسي بين أطراف الأمة وعلى مستوى تعامل أطراف الأمة مع الأطراف الدولية في ما يتعلق بشؤون الأمة المصيرية... وهذا يؤكد ما سبق قوله من أن استبداد الأنا على حساب النحن هو السائد الآن على مستوى الأمة، ويمثل خطراً كبيراً على مصلحة الأمة العليا، وأحد أهم عوامل وقوف الدولة ضد الأمة.

المحور الرابع

العقل العربي والتحديات في عصر النهضة العربية الحديثة

الفصل السابع

تنامي العقلية في النهضة العربية الحديثة

عبد العزيز البسّام(*)

مقدمة

يعنى هذا البحث بتنامي «العقلية» في النهضة العربية الحديثة في حقبة وسطى من تطورها تشمل في مداها الربع الأخير من القرن التاسع عشر والعقود الأربعة الأولى من سني القرن العشرين، فتنتهي عند بداية الحرب العالمية الثانية، وهي حقبة لها ما يميزها في هجمات متواصلة على الوطن العربي، تواجهها حركات وثورات وطنية متوالية في مقاومة تلك الهجمات، فتسهم في إرساء النهضة العربية وفي توفير البيئة لتنامي العقلية ذاتها.

فقد أخذ الاستعمار الأوروبي يواصل تسلله إلى أجزاء من البلدان العربية في خلال القرن التاسع عشر، فاحتلت فرنسا الجزائر سنة ١٨٣٠، وتوسعت اسبانيا باحتلال سواحل من مراكش، وسيطرت انكلترا على عدن عند مدخل البحر الأحمر على طريق الهند (١٨٣٩) وعلى السواحل العربية للخليج العربي، واشتدت هجمة الاستعمار عند مطلع هذه الحقبة وفي خلالها، فاحتلت فرنسا تونس (١٨٨١)، وإنكلترا مصر (١٨٨٢)، وإيطاليا ليبيا (١٩١١)، وفرنسا مراكش (١٩١٢)، واقتسمت إنكلترا وفرنسا تركة الرجل المريض، كما تسمى المسألة الشرقية في مواجهة الخلافة العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى (١٩١٨)، فاحتلت إنكلترا العراق وفلسطين وشرق الأردن بعد أن أصدرت وعد بلفور ليكفل للصهاينة وطناً قومياً في فلسطين، ما لبث أن تجلى في التسلّط عليها بإنشاء كيان سياسي فيها (١٩٤٨)، واحتلت فرنسا سوريا ولبنان حتى كاد الوطن العربي جميعه

(*) المجمع العلمي العراقي.

يصبح فريسة للاستعمار الأوروبي احتلالاً أو تبعيةً طوال هذه الحقبة.

وقد يَسَّر للاستعمار الأوروبي هذا التسلط على البلدان العربية ما كانت عليه عند مطلع العصر الحديث من التجزئة والتخلف والضعف، محرومة من ثروة العلم وثروة المال ومن قوة التوحد وقوة السلاح بعد ازدهار حضارتها العربية الإسلامية، وقد أغناها الإسلام فأصبحت حضارة إنسانية انفتحت على حضارات الأمم السالفة واستوعبت ثقافاتها، وأضافت إليها في إبداع إنجازاتها فدام ازدهارها على مدى قرون عدة، ابتُليت بعدها بالآفات والنكبات، أصابتها من داخلها بسبب الفتن، تنشأ من الخلافات الطائفية، تؤجهها الشعوبية، ومن استبداد الحكام وغلبة نزعات التسلط والشهوات، ونفوذ الأعاجم إلى مراكز السلطة وتوزعهم للممالك والولايات، وأصابتها من خارجها بسبب غارات التتار والمغول، تدمر الحرث والنسل وتخرّب المدن وتريق الدماء بالقسوة والهمجية وبحملات الحروب الصليبية بدعوى الدين ومن ورائه مطامع التسلط واستلاب الثروات من طوالع الاستعمار.

وقد تنادت البلدان العربية من مصر والعراق وبلاد الشام وغيرها في وحدة وثيقة لاستنفار إمكاناتها بقيادة صلاح الدين الأيوبي، فهزمت حملات الصليبيين في موقعة حطّين وردتهم على أعقابهم بعدها، فكان نصراً مؤزراً جديراً بأن يهدي إلى ما بعده من اليقظة والنهضة. غير أن الإفراط في الثقة بالنفس آنذاك والاسترخاء للخلافة العثمانية، ولا سيما في غزواتها لأجزاء من شرق أوروبا في بلاد البلقان، فوّت تلك الفرصة على الأمة العربية[١]، وغنمتها أوروبا، فنقلت أقباس الحضارة العربية الإسلامية فكانت من بواعث نهضتها واستنامت البلدان العربية على مدى قرابة قرنين ران عليها الركود في ظل الخلافة العثمانية التي دبّ إليها الضعف في خلال القرن الثامن عشر، وظلت الدول الأوروبية تحيك المؤامرات للتسلط عليها بدعوى استرداد البلاد المسيحية منها، ثم باقتسام تركة الرجل المريض، كما سميت المسألة الشرقية، فكانت تلك الهجمات الاستعمارية، كما أوجزناها، سياطاً تحرّك دواعي اليقظة في البلدان العربية وتمهّد لطوالع النهضة في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

وبقدر ما توالت هجمات الاستعمار في خلال هذه الحقبة الوسطى توالت المقاومة في البلدان العربية في حركات وطنية وفي حروب وثورات في وجه الاستعمار في المغرب العربي وفي المشرق العربي على السواء، ومنها حروب الأمير عبد القادر الجزائري في محاربة فرنسا وقد احتلت الجزائر، وحروب عبد الكريم الخطابي في مراكش، ومقاومة ليبيا لإيطاليا في المغرب العربي، ومنها الثورة العرابية في مصر في وجه مؤامرات الاستعمار وتدخله في شؤونها، ثم الثورة العربية تصدر من الحجاز وتعمّ بلاد الهلال

---

(١) عباس محمود العقاد، **الإسلام في القرن العشرين: حاضره ومستقبله**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، ص ٧ ـ ٢٨.

الخصيب في وجه الخلافة العثمانية. كما تعرضت البلدان العربية، إبان الحرب العالمية الأولى، لمؤامرات تغذيها إنكلترا وفرنسا انطلاقاً من معاهدة سايكس ـ بيكو وانتهاء باحتلالهما تلك البلاد في أعقابها، فاشتدت المقاومة، حيث شهدت مصر (١٩١٩) والعراق (١٩٢٠) وسوريا (١٩٢٥) وفلسطين بين الأعوام ١٩٢٩ و١٩٣٩ ثورات متواصلة في مقاومة الاستعمار مع ما تستدعيه من الفداء والتضحيات، واختتمت عند نهاية الحقبة بثورة العراق سنة ١٩٤١.

واشتملت المقاومة في البلدان العربية بما هي عليه من التوزع على تعميق الوعي بما أصابها من الضعف في خلال تلك القرون بسبب التخلف بآفاته الثلاث، وبسبب التفرق والخلاف والوعي بضرورة مواجهة الاستعمار بأسلحته التي كانت له الغلبة في سيطرته عليها، وأبرزها سلاح العلم وما يؤدي إليه من قوة المال وقوة السلاح في الصناعة والتقانات والسعي لامتلاك ما يوفره من مقومات وإمكانات، فكان الانفتاح على العلم الحديث يُقتبس من أوروبا نفسها يسوغه في الأذهان أنه في جوهره بضاعتنا ردت إلينا[٢].

ويقودنا ذلك إلى ذكر عامل ذي أثر كبير في أحوال الأمة العربية، ذلك هو أضواء الحضارة العربية الإسلامية، وهي أضواء مهما خفتت وتضاءل سطوعها في خلال قرون الانحطاط، فقد ظلت أشعة منها تنفذ بين ثغرات الظلام إلى بعض العقول وبعض الأوساط على تواصل السنين، حيث بقي الإسلام قوة صامدة في الأمة العربية والشعوب الإسلامية، يمدها بالحفاظ على كيانها وعلى هويتها الثقافية، وكان القرآن الكريم في حكمته وهدايته، وفي إعجاز بيانه ولغته عماد ذلك الصمود، الذي تجلى في ردّ غارات التتار والمغول، وردّ حملات الصليبيين على تواليها طوال قرنين من الزمان[٣].

ولا يغفل من أحوال الأمة العربية ما حصل من اليقظة منذ أواسط القرن الثامن عشر، ومن طوالع النهضة في خلال القرن التاسع عشر، مما مهّد للحقبة التي نحن بصددها. ومن تلك الطوالع جهود محمد علي في مصر، وخير الدين في تونس، وما حصل من تطور في لبنان، فضلاً عما تسرّب من اصطلاحات إدارية إلى أقطار الهلال الخصيب. ولعلنا نوجز تلك الأحوال بجملتها بأنها التخلف والتجزئة من آثار الانحطاط الحضاري الذي ابتليت به الأمة العربية، وهجمات الاستعمار ومؤامراته وتواصلها طوال هذه الحقبة، يقابلها صمود الأمة العربية وحفاظها على هويتها الثقافية ومحورها عقيدتها، وما ظل يشعّ عليها من أضوائها، وحالات اليقظة والوعي بضرورة مواجهة تحديات العصر الحديث، تكللها المقاومة في حركات التحرر الوطني والثورات، وما تتضمنه من التطلع إلى التغيير، وجميعها تؤلف البيئة التي ظلت «العلمية» تتنامى فيها أخذاً وعطاءً

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٥٤.

وتبادلاً للتأثيرات، تذكي المقاومة وتتلقى منها ما يذكيها.

ونقف بعد هذا العرض الموجز عند مصطلح «العلمية» نفسه، ونقصد به التعويل على العقل بالتفكير السليم وبالتدبّر والتدبير، وهو أحرى أن يقوى ويبلغ تأثيره في معالجة شؤون الحياة ومشكلاتها، كلما صدر عن شخصية متوازنة في جوانبها مستوعبة لقيمها الإنسانية على صعيد الأفراد تسري، منهم إلى المجتمعات. ويمكن تصوّر ثلاثة أنماط لمثل هذا التفكير السليم، **أولها** ما يتميز به الإنسان عامة من القدرة على معالجة المشكلات، يقويها ما يصدر عنه من التغيرات الحضارية المتوالية، ولا سيما ما يأتي من العلم الحديث، ويقدر له أن يكون ذا صفة عالمية تشارك به الشعوب عامة، ويتجاوز حدود الثقافات، بما له من منهجيات، وهو ما يوصف بأنه «بضاعتنا ردت إلينا في صيغة متجددة»، **وثانيها** ما نشأ للأمة العربية، كما أغناها الإسلام من ثقافة تميزت بالعقلية على مدى قرون عدة، **وثالثها** ما اشتمل عليه الفكر الأوروبي الحديث من تطور ينفتح على الاقتباس والتطوير، وهي أنماط ثلاثة يمكن تصور تداخلها وغلبة هذا الجانب أو ذاك بين حالة وأخرى من حالات الأفراد والمجتمعات.

وسوف نسعى إلى تلمس تلك «العقلية» على تداخل أنماطها في عدد من المجالات، منها ما يؤلف مصادر لها يبثها في أوساط معينة وتسري منها إلى شرائح أخرى من المواطنين، ومنها ما يؤلف أدوات لها تشيع بين المتعلمين والمثقفين، ومنهم من يشرع في ممارستها بالتأليف والإبداع، ومنها ما يُعرض بوصفه ثمرات لتلك العلمية شواهد عليها من ناحية، ومصادر وأدوات إلى إشاعتها بين الأجيال من ناحية ثانية، ويخص من تلك المجالات أربعة وهي: **أولاً**: حركة الإصلاح الديني، **ثانياً**: نشر التعليم ونشأة الجامعات وإرسال البعثات العلمية، **ثالثاً**: نشر المطبوعات بإحياء التراث العربي الإسلامي وترجمة الفكر الأوروبي وإصدار الصحافة، ولا سيما الجادة منها، **ورابعاً**: أبرز التيارات الفكرية التي ظلت تتوالى وتتكاثر في خلال هذه الحقبة بالذات.

ويلاحظ أن كلمة «التنامي» التي وردت في عنوان البحث توحي لغةً بالتدرج والاستمرار، وهذا وصف صالح لتطور العقلية في سائر هذه المجالات. فلا يقال إنها تأتي طفرة، ولا إنها قد استُكملت في أثناء هذه الحقبة، فذلك ممّا يتعذر بشأنها في تطور الأمم والشعوب في قرابة نصف قرن من الزمان، بل إنها مما يتعذر بلوغه بتمامه حتى بين الدول المتقدمة، فالشوط أمام «العقلية» طويل طويل، وهي في هذه الحقبة بالذات إنما تتطور في مدى عدد محدود من السنين بعد التخلص من الضعف والانحطاط، وفي ظروف صعبة تحيط بها قوى عالمية في صيغ الاستعمار من الاحتلال ومواقف التصدي والمؤامرات، وحسبنا بتقرير تناميها أن نقارن بين ما كانت عليه عند مطلع هذه الحقبة وما أصبحت عليه عند ختامها، فذلك معيار منصف في تقويمها.

أولاً: حركة الإصلاح الديني

انطلقت حركة الإصلاح الديني عند مطلع هذه الحقبة، وكان على رأسها إثنان من أعلامها هما **جمال الدين الأفغاني** (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) و**محمد عبده** (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، وأتى بعدهما **عبد الرحمن الكواكبي** (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢)، فكانوا يلتقون عند دواعي تلك الحركة وتحديد المشكلات التي تواجهها، كما يلتقون عند مبادئ الإصلاح الرئيسية المنشودة فيها، مهما تفاوتوا في الفروع والتفاصيل، وما يترتب عليها من أسبقيات في العمل والتطبيق بتفاوت شخصياتهم واختلاف ظروف نشأتهم في الحياة.

وقد صدروا من مشاعر الضيق والأسى لما كان يغلب على المسلمين من الانحراف عن الإسلام الصحيح إلى الشعوذة والأوهام والخرافات وإلى التوسل بالموتى في القبور خلافاً لما كانوا عليه عند صدر الدعوة من صفاء العقيدة وسمو قيمها، وتعويلها على العقل والضمير. ولكنهم نظروا إلى هذه المسألة في إطار واسع من المشكلات الحضارية، شملت أدواء الانحطاط الحضاري الذي ابتليت به الأمة العربية والشعوب الإسلامية بعد ازدهار حضارتها، انحطاطاً يبرز في التخلف بآفاته الثلاث: الجهل وشيوع الأمية، والفقر المدقع الغالب على الشعوب الإسلامية، في وجه الترف والثراء الفاحش بين العلية، والأمراض والأوبئة تفتك بالصغار والكبار، والتجزئة والفرقة والاختلاف بين الأقطار، واستبداد الحكّام والحكومات، يحصل ذلك في وجه هجمات الاستعمار التي تتوالى بلا هوادة، تزكيها المؤامرات لاقتسام تركة الرجل المريض، ويقصد به الخلافة العثمانية إبان ضعفها، فيستولي على ثروات الشعوب الإسلامية ويتسلط على مقدراتها ويسعى إلى طمس ثقافاتها بروح الحملات الصليبية، كما جاء على لسان بعض قادتها. ويعزز الدعوة إلى ضرورة مواجهة هذه التحديات الحضارية في الداخل والخارج على السواء استحضار ما كان عليه الإسلام من قوة وعزيمة منذ صدور الدعوة إلى مواجهة امبراطورية الفرس وامبراطورية الروم ماثلاً في انتصاره عليهما، ومن توالي الفتوح وازدهار الحضارة، ولا تزال لها أضواء مشعة في النفوس ظهرت بوادرها في عهد اليقظة وطوالع النهضة، وقد ظل الدين الإسلامي معياراً معتمداً في تقويم الحكام والحكومات لتقدير صلاحها ومدى تمسكها بمبادئ شريعتها.

وبهذه النظرة الشاملة في تحديد المشكلات الحضارية التي تواجه الأمة العربية والشعوب الإسلامية التي التقى عندها أعلام حركة الإصلاح الديني، لا جرم أن يلتقوا على مبادئ رئيسية شاملة في التماس ذلك الإصلاح، نجملها على الوجه الآتي[٤]:

---

(٤) توفيق الطويل، «الفكر الديني الإسلامي في العالم العربي،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة**، تحرير فؤاد صروف ونبيه أمين فارس (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٢٨٣ ـ ٣٢٤.

ـ **العودة إلى ينابيع الإسلام** كما تجلت في صدر الدعوة، بما اتسمت به من صفاء الحياة وسمو قيمها، ومن تعويل على العقل والضمير قبل أن تفسدها الخلافات، تبثها الشعوبية وشهوات الحكم، وقبل أن تطرأ عليها البدع والخرافات، وتطهيرها من الشوائب التي أدّت بالمسلمين إلى التقليد والجمود وإلى التواكل والاستسلام، بفتح باب الاجتهاد تعويلاً على العقل واعتماده في تفسير الدين تفسيراً يربطه بما يستجد في الحياة من شؤون ومشكلات، والحفاظ على كرامة الإنسان ونظام المجتمعات، وتقديم العقل على النقل عند التعارض بالتماس التأويل السليم للنصوص.

ـ **مقاومة الاستبداد** الذي يصدر عن الحكام والحكومات، ونبذ ما بين الشعوب الإسلامية من فرقة وخلافات، وتقوية الصلات بينها، وتمكين الألفة والمودة والتسامح بين الطوائف والديانات على سنّة المؤاخاة، وتأمين المنافع المشتركة بينها، وبعث الثقة في النفوس، والتمسك بالحقوق، والنهوض بالواجبات وبالعمل الجاد في شتى المجالات.

ـ **مقاومة الاستعمار الأوروبي** بدحض مفترياته على الإسلام والمسلمين، والتعريف بمبادئ عقيدته ومنطلقاته خالصة مما لحق بها من فساد وتحريف، وفضح مؤامراته وأعوانه ومساعيه للتسلط على الشعوب وسلب ثرواتها وطمس ثقافاتها، والاستعداد لمواجهته بتوفير القوة والاتحاد بين الشعوب الإسلامية لوقف زحفه، وتحرير الشعوب من سيطرته وردّه على أعقابه.

ـ **نشر المعرفة والعلم الحديث** بالتربية والتعليم، وبالثقافة والتهذيب، وبالعمل النافع، وبالاطلاع الواعي على مجرى الأحداث وشؤون السياسة، والاعتماد على العلم في تطوير مجالات العمل في سائر مجالات الحياة أساساً للنهضة وللقوة، واستيعاب مطالب العصر الحديث في مواجهة الاستعمار.

وتتابعت جهود أولئك الأعلام الثلاثة على اتفاق في الأصول وتباين في الفروع والتفاصيل بتباين شخصياتهم وما عرض لهم من خبرات، نجمل تلك الجهود على الوجه الآتي:

فأما **جمال الدين الأفغاني** فقد نشأ في أفغانستان، وأصاب حظاً من العلوم الإسلامية ومن المنطق، ومارس السياسة في بلاده وفي الهند وإيران، ووقف على دعوات التجديد بين بعض المفكرين الأتراك، فامتلأ حنقاً على الاستعمار، وأدرك أخطاره على الشعوب الإسلامية، فنذر نفسه لمحاربته، وقدم إلى مصر سنة ١٨٧١، فقضى فيها قرابة ثمانية أعوام لعلها كانت أخصب سني حياته، إذ التفّ حوله بعض رجال الفكر ممّن كان لهم تأثير واسع وعميق في مصر وخارجها، منهم محمد عبده وسعد زغلول وقاسم أمين، وهم ممّن أسهموا في ثورة عرابي (١٨٨٢) في وجه بريطانيا، فغدر الخديوي توفيق بالثورة وانحاز إلى البريطانيين، فكان احتلالهم مصر. وقد نفي جمال الدين الأفغاني سنة ١٨٧٩ قبل الثورة ونفي محمد عبده بعدها.

أما **محمد عبده** فقد نشأ في أرياف مصر، واعتمد على جهوده الذاتية في التعلم، وواصله في الجامع الأحمدي في طنطا وفي الجامع الأزهر في القاهرة، ونال منه الشهادة العالمية، وتولى التدريس فيه وفي دار العلوم، كما تولى تحرير صحيفة **الوقائع** الرسمية، يعاونه في تحريرها سعد زغلول، فجعلاها منبراً للثقافة والتنوير، وإعداداً للعقول وحافزاً للثورة على الاستبداد والاستعمار. وكان محمد عبده ينصح العرابيين بالحيطة والحذر وتجنب الوقوع في ما يعده الاستعمار لهم من أحابيل ومؤامرات. فلما انفجرت الثورة لم يتخلّف عن تأييدها، فكان بعيد النظر، مقداماً حين حذّر من الأخطار، ومقداماً في دعمها حين حصلت المواجهة، ورأى غدر الخديوي بها وانحيازه إلى الإنكليز، فنُفي بعدها، فذهب إلى بيروت وأقام فيها قرابة عام يحاضر في مساجدها الكبرى ويدرّس مريديه في منزله، وقد وصف سعيد الشرتوني صاحب معجم **أقرب الموارد** محاضراته «بأنه كان يتكلّم فيخرج النور من فيه»(٥).

وكان محمد عبده أقرب المريدين لجمال الدين الأفغاني. فاستدعاه للحاق به في باريس، وتعاونا فيها على إصدار صحيفة **العروة الوثقى**، وكانت تفيض أعمدتها بمهاجمة الاستعمار والتحذير من أخطاره، ودعوة الشعوب الإسلامية إلى الاتحاد والتماس القوة لمحاربته. ولكن صدورها لم يتجاوز ثمانية عشر عدداً في ثمانية عشر شهراً، إذ صادرتها الحكومات المحلية بعدها بتحريض من الاستعمار، فاضطر الحكيمان إلى العودة إلى الشرق، حيث توجّه جمال الدين إلى الآستانة مروراً بموسكو حيث لقي فيها قيصرها، وظل في الآستانة يجاهد حتى وفاته فيها (١٨٩٧)، وعاد محمد عبده مروراً بتونس إلى بيروت يعاود نشاطه في المحاضرة والتدريس والتأليف، وطال نفيه فيها من ثلاث سنوات إلى سبع بسبب مواقفه في التنديد بالخديوي توفيق لانحيازه إلى الإنكليز، وذلك في أثناء إقامته في باريس ولندن برفقة أستاذه جمال الدين الأفغاني، حيث كانا يعملان في دعوة الإصلاح والاتصال بمنابر الإعلام ويعرّفان بالإسلام في الصحافة وبين المفكرين، ومنهم الفيلسوف الإنكليزي هربرت سبنسر، الذي لقيه محمد عبده في لندن، ونشأت بينهما صلة ألفة وتقدير. وأقام محمد عبده في بيروت بضع سنوات ملؤها العمل الجاد في التدريس والبحوث والدراسات، يحاضر في مساجدها الكبرى، كما كان يفعل في إقامته الأولى، وتزوج فيها، ثم عاد إلى القاهرة سنة ١٨٨٩ وهو أشد قناعة بجدوى التربية والتعليم سبيلاً لإصلاح أحوال الشعوب الإسلامية، لتتجاوز ما هي عليه من التخلف والضعف، مقتنعاً بتكوين الوعي بين أبنائها وتأهيلهم للنهضة ومواجهة تحديات الحضارة الأوروبية محاربةً للاستعمار وأخذاً بالعلم الحديث، وهي قناعة رسّختها تجاربه في السنوات الأخيرة وما له من كفايات أصلية في التعلم والتعليم وفي التعمق بالعلم طلباً له وتأليفاً في ميادينه. وكان يطمح في أن يواصل التدريس في دار العلوم وهي التي تُعِدّ

(٥) عباس محمود العقاد، **عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده**، أعلام العرب؛ ١، ط ٢ (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، [د.ت.]).

معلمي المستقبل، فخُشي من تأثيره فيهم وصُرف عنها إلى وظائف القضاء، وقد لوحظ في ذلك علمه بالشريعة ونزاهته في الأحكام وكفايته في توجيه المحاكم الشرعية الجديدة، وجهاتها الصالحة، فاضطر إلى قبولها بعد أن حرم من وظائف التعليم، ثم أصبح مفتي الديار المصرية وعضواً في مجلس إدارة الأزهر، فوضع برنامجاً إصلاحياً بما يضمن إدخال العلوم الحديثة إليه، ولكن الخديوي حرمه من ذلك الإصلاح لأنه كان يحول بينه وبين إنفاذ مصالحه في ممتلكات الأوقاف الإسلامية، واستقال، وكان لاعتزاله صدى واسع وأسى عميق في البلدان العربية والإسلامية.

وقد أصدر فتاوى أباح فيها طعام أهل الكتاب ولباسهم، ومنها لبس القبّعة، وعالج فيها مشكلات حضارية معاصرة اعتماداً على العقل، وألّف كتباً ودراسات، منها **رسالة التوحيد وشرح البصائر النصيرية** وكتاب **الرد على هايونو والإسلام والنصرانية** وتفسير أجزاء من القرآن الكريم، والتفّ حوله المريدون ينهلون من علمه ويقبسون من فضل علمه وحكمته وهدايته، وجميعها تلحقه بمنزلة العالم الفيلسوف والداعية إلى «العقلية»، كما سنجد عند استعراض تيارات الفلسفة في هذه الحقبة.

وكان أقرب مريديه وأشدهم التصاقاً به **محمد رشيد رضا** الذي جاء سنة ١٨٩٨ من لبنان إلى القاهرة متأثراً بصحيفة **العروة الوثقى**، ولازم أستاذه ملازمة وثيقة حتى وفاته سنة ١٩٠٥، وأنشأ مجلة **المنار** الشهرية تفيض بشرح آراء أستاذه، ونشر آماله وتفسيره القرآن الكريم، وتَصدَع بدعوة الإصلاح، كما أجملنا مبادئها، وتضيف إليها الروح القومية العربية وأخطار الصهيونية وكان قد ذُرّ قرنها في فلسطين بوعد بلفور سنة ١٩١٧. وتواصل صدور المجلة قرابة ثلاثين عاماً، ورافقها إصدار تفسير القرآن استكمالاً لما بدأه محمد عبده، وسيرة الأستاذ الإمام تفيض في شرح علمه وفضله، وتواصلت دعوة الإصلاح في مصر على أيدي أعلام مثل شيوخ الأزهر: المراغي وعبد الرازق وحمروش وشلتوت، وغيرهم أمثال: محمد فريد وجدي ومصطفى صادق الرافعي في هذه الحقبة، ومن بعدها في مؤلفات عباس محمود العقاد كما تواصلت الدعوة على ألسنة المؤيدين وأقلامهم أمثال: محمود شكري الآلوسي ومحمد بهجة الأثري في العراق وشكيب أرسلان ومحمد كرد علي والقاسمي في بلاد الشام، وابن باديس والابراهيمي في الجزائر.

وأما ثالث أولئك الأعلام فهو **عبد الرحمن الكواكبي**، نشأ في حلب وعمل في الصحافة والقضاء والوظائف العامة ومارس التجارة وشارك في مشروعات عمرانية، وأكثر من الرحلات في البلدان العربية والإسلامية، فوقف على أحوالها عن كثب بدقة ملاحظة وحدّة ذكاء، فكانت معين ثروة فكرية يشهد بها ما خلّف من آثار، ومنها كتابات **أم القرى وطبائع الاستبداد**، عرض في الأول تشخيصاً لأحوال بلاد الإسلام وما هي عليه من التخلف والضعف والتفاوت في الثروة ومستويات المعيشة، كما أجرى على ألسنة ممثليهم في مؤتمر أم القرى كما تصوّره تطلعاتهم إلى الاصلاح، وتضمن الثاني وصفاً لاستبداد الحكام والحكومات ولأخطار الاستعمار، ونادى في الكتابين بالحرية وبالقومية العربية، ورأى أن العرب أحق بالخلافة، مع دعوة إلى جامعة إسلامية، كما دعا إلى

الاشتراكية سبيلاً إلى العدالة في توزيع الثروات والمساواة بين المواطنين وقضاء على التعسف والاستبداد، فكان رائداً في تأكيد الديمقراطية والقومية العربية والاشتراكية متميزاً في ما يدعو إليه من سبل الإصلاح بالشمول والواقعية والتجديد.

وتتجلى «العقلية» في حركة الإصلاح الديني من حيث تصورها: بشمول تشخيصها المشكلات الحضارية التي كانت تواجه البلدان العربية والبلدان الإسلامية، وبشمول المبادئ التي أعدّتها في مواجهة تلك المشكلات، ومن حيث محتواها: بما صدعت به من ضرورة التعويل على العقل متفقاً مع النقل، وتقديمه عليه حيثما تعارضا بتأويل النص، وبدعم العقلية بالأسانيد والشواهد عليها من القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، ومن تفسيرهما في الحركة الفكرية إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، وبما أكدته الحركة من الاعتماد على العلم الحديث ومتابعة تطوراته وتطبيقاته، كما حفلت بها الدعوة وما صدر عن أعلامها من بحوث ودراسات، ولا سيما في ما ألّفه فيها محمد عبده، حتى ليعدّ على رأس المذهب العقلي في تقويم المذاهب الفلسفية في هذه الحقبة، كما سيأتي بيانه عند عرض التيارات الفكرية، وفي ما ألّفه من تبعه مَن المريدين والمؤيّدين في مصر وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وبما اشتملت جهود الإصلاح من برامج لنشر التربية والتعليم، سواء على مستوى التعليم العام أو على مستوى التعليم العالي، وبما صدر عنها من فتاوى فتحت باب الاجتهاد على مصراعيه، وبما سرى من أفكار أولئك الأعلام إلى أوساط المثقفين ومعاهد الدراسات في البلدان العربية وفي البلدان الإسلامية حتى بلغت الهند واندونيسيا والصين.

والمتأمل في الحركة يجد أنها وقفت توفّق بين الأصالة ماثلةً في العقيدة والتراث العربي الإسلامي عامة وبين المعاصرة ماثلةً في العلم الحديث، وما له من أسس عقلية وتطبيقات، كما يجد توافقاً بين أعلامها الثلاثة في المبادئ وتكاملاً في الفروع والتفصيل بتباين شخصياتهم وخبراتهم في الحياة؛ فكان لجمال الدين الأفغاني فضل الانطلاقة والقيادة الأولى، وفيه قوة الإرادة ومضاء العزيمة والشجاعة والإباء في مخاطبة الملوك والأمراء، وفي التأثير في المريدين كلما لقيهم وجهاً لوجه، فهو القائد المناضل في محاربة الاستعمار والأمراء المستبدين، وكان محمد عبده فضل الرويّة والأناة وبُعد النظر في مواجهة المشكلات على المدى البعيد، وله كفايات التعمق بالعلم وفلسفة الآراء والأسانيد وكفايات الهداية والتعليم والتأثير في المريدين تتواصل جهودهم على نهجه وفي ذكراه، فهو العالم والمعلّم وفيلسوف الحركة بأسانيدها العقلية وتواصلها بين من تلاه من دعاتها ولعبد الرحمن الكواكبي دقة الملاحظة وشمول النظرة في أحوال الحاضر، بما له من واقعية وتطلّع إلى المستقبل، وله فضل الريادة في تأكيد الحرية والقومية العربية والاشتراكية سبيلاً لنهضة الأمة العربية بتجديد رسالتها الحضارية على أساس الوحدة والحرية والاشتراكية، وبلوغاً إلى القوة والعدالة والمساواة، فهو باذر هذه البذور مهما تعددت السبل والاجتهادات في من يواصل تعهدها من بعده، وهو المخطط للحركة وواضع استراتيجية مستقبلها على المدى البعيد.

ثانياً: حركة نشر التعليم العام، وتطور التعليم العالي، ونشأة الجامعات، وإرسال البعثات

مهما تعددت وتنوعت أهداف التربية وتباينت في المجتمعات مكاناً وزماناً، فلا غنى عن هدف تنمية شخصية المتعلّم فرداً ومواطناً من جميع جوانبها: المعرفية والوجدانية والإرادية، جسماً وروحاً وفكراً وخلقاً بصورة شاملة ومتوازنة ومتكاملة تتجلى في السلوك الفعّال، وأن يكون لذلك الهدف أسبقية بين أهدافها، ولا سيما وهو من أقربها اتصالاً بعملياتها، كما يمارسها المعلمون في ميدانها، كلما استوعبوا أغراضها ومتضمناتها. ومثل هذه التنمية لشخصية المتعلم هي السبيل الرئيسي لإرساء العقل في الإنسان، وتكوين الضمير. ويتمثل العقل في إدراك الواقع ويستند إلى هذا الإدراك في تكوين الأفكار المجردة والمفاهيم وفي الاستدلال ومعالجة المشكلات، ويتمثل الضمير بتعلق الوجدان بمبادئ وقيم أخلاقية تختارها الإرادة في توجيه السلوك فترسخ «العقلية» المهذبة على خير حالاتها، وهكذا تكون التربية كلما توافرت لها كفاية الأداء في التعلم والتعليم وكفاية الملاءمة مع خصائص أمتها وما لها من القيم السامية في عقيدتها. وفي القرآن الكريم: **﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾**[٦]، **﴿ونفسٍ وما سواها. فألهَمها فجورها وتقواها﴾**[٧].

غير أن بلوغ تلك الحالات بتمامها أمر عسير المنال، ولكن «ما يدرك كلّه لا يترك جلّه». ولنا أن نفترض أن هذا مما يتحقق في التعلم والتعليم في أنظمة التربية كما تعهدها المجتمعات الإنسانية، ولا سيما مع تقدم التربية علماً وفناً من الفنون. ويتوالى الاعتقاد في جدوى التربية في إصلاح الأفراد والمجتمعات وتمكينهم من سيادة «العقلية» في سلوكهم. وتثبت البحوث الحديثة هذه الجدوى على أسس واقعية (إمبريقية)، فسبيلنا لتحري «العقلية» في النهضة العربية الحديثة أن نلمّ بتطور أنظمة التربية في البلدان العربية في خلال هذه الحقبة على مستوى التعليم العام، وعلى مستوى التعليم العالي والجامعات، وعلى مستوى إرسال البعثات وإسهام متخرجيها في تقدم الفكر وتقدم المجتمعات.

فأما **التعليم العام** فلعل السائد فيه عند بداءة هذه الحقبة في كثير من البلدان العربية إنما هو المؤسسات التراثية في صورة الكتاتيب لتعليم القرآن الكريم وبعض مهارات المعرفة في الكتابة والحساب بأساليب تقليدية تعتمد على الحفظ والاستذكار. ولم يأبه محمد علي في مصر عند الربع الأول من القرن التاسع عشر عند أول عهد ولايته بالتعليم الابتدائي، وإنما أنشأ المدارس لتخريج الفنيين لأغراض الجيش والوظائف المدنية خلافاً للتأسيس السليم للأنظمة التربوية بالأساليب والاتجاهات الحديثة، فلم يُعنَ بالمدارس في

---

(٦) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية ٩.

(٧) المصدر نفسه، «سورة الشمس،» الآيتان ٧ ـ ٨.

هذا المستوى إلا عند آخر عهده، وما حصل منها أهملها حفيده الأول حتى كان عهد إسماعيل، فأعاد إنشاء ديوان المدارس بإشراف رفاعة الطهطاوي وعلي فكري ومحمد شريف، وهم ممن عادوا من البعثات في أوروبا، فسعوا إلى نشر المدارس على أسس عصرية، وقد سبقتهم إليها الإرساليات التبشيرية في لبنان، فلما أخفقت الثورة العرابية ورسا الاحتلال البريطاني، تواصل هذا النوع من المدارس العصرية لتخريج الموظفين، ولكنه فرض اللغة الإنكليزية على تلك المدارس لغة للتعليم في كثير من المواد العلمية، عدا دروس العربية والدين، وظلت هذه الحال حتى تسلم سعد زغلول زمام وزارة المعارف سنة ١٩٠٦، ولعله أول مصري من أبناء الأرياف في صميم البلاد يتولى منصب الوزارة في عهد الاحتلال، فأقرّ استئناف اعتماد العربية لغة للتعليم. ممهّداً لذلك بإعداد المعلمين والكتب المدرسية وغيرها من وسائل التعليم، وكان محمد عبده وهو المعني بنشر التعليم أساساً لإرساء النهضة على أسس سليمة، يواجه مشكلة تنوّع التعليم العام، في سلّم ثلاثي: الكتاتيب ومدارس الإرساليات التي نشأت في مصر أيضاً بعد لبنان، والمدارس الرسمية، وقد ظلت سنين عدة تعتمد الإنكليزية لغة التعليم، وكان يأسى أشد الأسى لما يحدثه ذلك التنوّع من تضارب القيم والاتجاهات وسيادة الصيغ الأوروبية فيها، وحرمان الطلبة من النشأة على ترسيخ لغتهم ودينهم في عقولهم ونفوسهم، فكان في قرار زغلول بعض الإصلاح لتلك الحال. وعني محمد عبده بتأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية ليكون بين أهدافها ومهماتها إنشاء المدارس في مستوى التعليم العام على أسس تراعي أصالة الثقافة العربية الإسلامية لغةً وديناً وتاريخاً ووطنيةً، فلما كانت العشرينيات من القرن العشرين وأقرّ الدستور في مصر، كان فيه ما يجعل التعليم الأولي في الأرياف إلزامياً ومجانياً، يمتد لأربع سنوات خلافاً للتعليم الابتدائي في المدن حيث يتاح بأجور لست سنوات، فكانت ثنائية السلّم التعليمي، لم تسلم منها مصر إلا بعد الثورة في الخمسينيات.

وأنشأت الإرساليات التبشيرية مدارس في لبنان منذ القرن السابع عشر وتكاثرت في القرن التاسع عشر، وكانت مدارس كاثوليكية في الابتداء، تبعتها مدارس بروتستانتية، ونشأت بعدها مدارس طائفية بجهود لبنانية، وتأسست جمعية المقاصد الإسلامية لإنشاء مدارس ومياتم لأولاد المسلمين عند طوالع الحقبة التي نحن بصددها، وتواصل نشر التعليم العام في لبنان، ولكن على أسس طائفية لا تزال آثارها ممتدة على مدى القرن العشرين.

وقد استحدثت تركيا عند مطلع القرن التاسع عشر مدارس للتعليم العام، وُصفت بالرشيدية للتعليم الابتدائي، وبالسلطانية للتعليم الثانوي، سرت نماذجها بصورة ضئيلة إلى أقطار الهلال الخصيب، تنشط إلى جانب الكتاتيب وحلقات الدروس في المساجد بالأساليب التراثية. وقد حصل بعض التطور في العراق وفلسطين وسوريا في أعقاب الحرب العالمية الأولى عند تأسيس الحكومات الوطنية. ويمكن أن يشار إلى أن بعض

الأقطار العربية ما يزال دون تحقيق إلزامية التعليم الابتدائي عند أواخر القرن العشرين لصعوبات اقتصادية واجتماعية وثقافية، لتقصير في السياسات التربوية، غير أن النقلة بين ما كانت عليه أحوال التعليم العام الابتدائي والثانوي عند مطلع هذه الحقبة وبين ما أصبحت عليه عند ختامها نقلة كبيرة في الكم والكيف على السواء.

وأما **التعليم العالي** فمنه ما كان عند مطلع القرن التاسع عشر يقتصر على حلقات الدرس في المساجد في العواصم والحواضر، ومنه ما يرقى إلى مستوى التعليم العالي في مدارس النجف في العراق، والأزهر في مصر، والزيتونة في تونس، والقيروان في فاس، معنياً بعلوم الدين واللغة، ومنها ما يعنى بالمنطق وعلوم الكلام، أما ما كان منه يعنى بالأساليب الحديثة فقد سبقت مصر إليه في عهد محمد علي، كما جاء آنفاً، فأنشأ مدارس فنية للشؤون الهندسية ولتعليم اللغات لأغراض الجيش ودواوين الحكومة، كما أرسل البعثات إلى أوروبا. وتجدد الاهتمام بهذه المدارس في عهد إسماعيل، فكان بين ما عني به ديوان المدارس، وقد سبقت الإشارة إليه، تجديد مدرسة الطب ومدرسة المهند سنخانة (١٨٦٦)، وإنشاء مدرسة الإدارة والألسن أقرب ما تكون إلى كلية الحقوق (١٨٦٧)، وإنشاء دار العلوم (١٨٧١) لتخريج معلّمي اللغة العربية والدين، وأضيف إليها عند مطالع القرن العشرين دار المعلمين العليا لتخريج المعلمين في العلوم الاجتماعية والطبيعية والرياضيات، وتلاها إنشاء مدرسة القضاء الشرعي لتخريج القضاة في المحاكم الشرعية إلى جانب ما يتخرج منهم من الأزهر، كما كانت هناك كلية فرنسية للحقوق. جميع هذه المعاهد العالية ذات طبيعة مهنية، وإنما نشأت في القاهرة سنة ١٩٠٦ جامعة أهلية تتصدى للتعليم الجامعي بمفهوم عام، ولكنها اقتصرت على كلية للآداب تجمع بين آداب العربية وآداب بعض اللغات الأجنبية، وعلى الفلسفة، وشملت دراساتها محاضرات في التربية وعلم النفس، وكان بعض أساتذتها من الأجانب وبعضهم من المصريين، ومن أولئك بعض المستشرقين وعلى رأسهم (نللينو) الإيطالي، وهي الجامعة التي التحق بها طه حسين وحصل منها على شهادة الدكتوراه سنة ١٩١٤ بأطروحته في «أبي العلاء المعري»، وواصل دراسته بعدها في فرنسا في الحرب العالمية الأولى، فتخرج من السوربون في باريس بأطروحته عن ابن خلدون، وعاد إلى مصر لتدريس الأدب العربي، فكان من أصحاب القيادات الفكرية الناشطة في هذه الحقبة.

وقد أصبحت تلك الجامعة الأهلية بكلية آدابها نواة لإنشاء جامعة رسمية سنة ١٩٢٥ ضمت إليها الكليات الأخرى مثل الحقوق والطب والهندسة وهي كليات رسمية، وأنشئت معها كلية للعلوم الطبيعية والرياضيات، فصارت جامعة شاملة للعلوم الإنسانية والطبيعية وللعلوم التطبيقية ذات الطبيعة المهنية على السواء، وسميت جامعة فؤاد الأول باسم ملك مصر، فكانت منارة للمعرفة الحديثة على المستوى الجامعي يؤمّها الطلبة من البلدان العربية من البعثات الرسمية وسواهم، ومصدراً لتيارات فكرية ظلّت تتوالى آثارها في الوطن العربي، وكان للبنان مشاركة لمصر في السبق بإنشاء معاهد للتعليم العالي، إلا أنها نشأت بجهود الإرساليات التبشيرية وكانت المبادرة فيها للإرساليات الإنجيلية على

المذهب البروتستانتي من الأمريكيين، الذين أسسوا الكلية السورية الإنجيلية (١٨٦٦) للآداب والعلوم، فكانت أول معهد عالٍ على الأساليب الحديثة في لبنان وأصبحت نواة لما عرف بالجامعة الأميركية في بيروت حيث ضم إليها كلية للطب (١٨٦٧) وكلية للصيدلة (١٨٧٨) وكلية للتجارة (١٩٠٠) وكلية للتمريض والمستشفى (١٩٠٢) فكانت أول جامعة في الصيغة الحديثة تنشأ في الوطن العربي. وكانت اللغة العربية لغة التدريس فيها أولاً، ثم أصبحت الإنكليزية منذ سنة ١٨٨٠ لغة التعليم فيها، وسرت العدوى إلى الإرساليات الكاثوليكية من اليسوعيين، فأنشأوا سنة ١٨٧٥ معهداً للعلوم اللاهوتية والفلسفية، فكان نواة جامعة القديس يوسف، وأصبح له الحق في منح الدرجة الجامعية الأولى ودرجة الدكتوراه سنة ١٨٨١، ثم توالى تأسيس كليات أخرى، شملت الطب (١٨٨٣) والصيدلة (١٨٨٨) ومدرسة اللغات الشرقية (١٩٠٢) وكلية الحقوق (١٩١٣) والهندسة (١٩١٩) ومعهد الدروس الشرقية (١٩٣٧)، وكانت لغة التدريس الفرنسية واللاتينية ما عدا بعض الدروس الشرقية[٨]. وفي مصر تطورت كلية أمريكية نشأت في مطلع القرن إلى الجامعة الأمريكية بالقاهرة. ونشأت الجامعة السورية بدمشق في كلية للحقوق وكلية للطب في مطلع العشرينيات، وتميزت بجعل اللغة العربية هي لغة التدريس حتى في كلية الطب نفسها.

ونشأت في العراق كلية للحقوق باسم مكتب الحقوق في بغداد، في العهد العثماني (١٩٠٨)، تجددت في مطلع العشرينيات، وتأسست سنة ١٩٢٣ دار المعلمين العالية بدراسات مسائية لإعداد مدرّسي المدارس الثانوية، أصبحت نهارية سنة ١٩٢٧، وأنشئت في تلك السنة كلية الطب، وقد أغلقت دار المعلمين العالية في مطلع الثلاثينيات ولكنها ما لبثت أن عادت مجدداً سنة ١٩٣٥، كما جددت في تلك السنة كلية الحقوق، وأنشئت مدرسة للهندسة في خلال الثلاثينيات. وتتابع بعد هذه الحقبة إنشاء كليات أخرى، ولكنها ظلت متفرقة لا تضمها جامعة واحدة حتى سنة ١٩٥٧ حين تأسست جامعة بغداد، تجمع ما تفرق من الكليات إذ ذاك، ويبدو أن تأخر تأسيسها جاء لأسباب سياسية، منها نزعة الإدارة المركزية لوزارة المعارف على الكليات، وخشية استقلال الجامعة بعيداً عنها، وحذراً من الحركات الطلابية فيها. وعرفت فلسطين الكلية العربية ودور المعلمين. ونشأت في الجزائر سنة ١٩١٢ جامعة ولكنها ظلت تقتصر على أبناء المستوطنين الفرنسيين في خلال هذه الحقبة.

وتجدر الإشارة إلى أن جميع هذه المؤسسات، بعددها وتنوعها وبمستوياتها وبإعداد طلابها وأعضاء هيئات التدريس، تمثل نقلة ملحوظة، ولا سيما بعد تأسيس الحكومات الوطنية في أعقاب الحرب العالمية الأولى عما كانت عليها في مطلع هذه الحقبة، فهي إلى

---

(٨) محمد يوسف نجم، «العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة**.

جانب ما نشأ من التوسع في نشر التعليم العام، وإلى جانب ما كان عليه التعليم التراثي، تؤلف مصادر «للعقلية» تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

وأما البعثات العلمية إلى أوروبا فقد بدأت في مصر منذ عهد محمد علي، وكان يراعي فيها مطالب تطوير الجيش ودواوين الحكومة، فأرسل عدداً من الطلبة إلى إيطاليا وفرنسا، وعاد منها رجال أسهموا في النهضة العربية في القرن التاسع عشر، ومنهم رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وعبدالله فكري ومحمد شريف ومحمود الفلكي، وأما البعثات في الحقبة التي نحن بصددها فقد انطلقت تتكاثر في أغراضها للحاجات المدنية ولا سيما لإعداد الأساتذة للتعليم العالي نفسه، وكانت طلوعها في مصر في عهد إسماعيل، ثم وقفت في أول عهد الاحتلال البريطاني لمصر واستؤنفت عند مطلع القرن العشرين بدواعي الحاجة إلى تطوير التعليم العالي وتأسيس الجامعة الأهلية، وقد عاد الكثير منهم ليحتلوا مهمات قيادية، ولا سيما في أعقاب الحرب العالمية الأولى.

وعرفت بلاد الشام، ولا سيما لبنان، بحكم جوارها من أقطار البحر الأبيض المتوسط، وبحكم توالي هجرة أبنائها إلى أقطار أمريكا الشمالية والجنوبية وبعض أقطار أوروبا، سبلاً لدراسة بعض أبنائها في الجامعات الأوروبية والأمريكية بجهود أهلية وفردية، كما أتيح لبعضهم معرفة تلك الأقطار عن طريق التجارة والرحلات والعلاقات الدينية. إنما أنشئت البعثات الحكومية في العراق وسوريا في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وكان منها من يرسل طلبتها إلى جامعات في البلدان العربية نفسها، ولا سيما جامعة بيروت وجامعة القاهرة، وكان العدد الأكبر من هؤلاء إنما يرسلون في نطاق جهود وزارة المعارف لإعداد المدرسين في المدارس الثانوية والمعاهد العالية. تكاثرت هذه البعثات في خلال الثلاثينيات إلى الجامعات الأوروبية والأمريكية، وتنوعت ميادينها، فكان منها ما يشمل الفروع الهندسية والفنون الجميلة فضلاً عن العلوم الأساسية، وروعي الاختصاص في اختيار مؤسساتها؛ فالعلوم والهندسة يرسلها العراق إلى إنكلترا، والفروع القانونية تستوعبها فرنسا، كما روعيت فيها دولة الانتداب وعلاقات التبعية القائمة إذ ذاك، فسوريا ترسل بعثاتها في أكثر الميادين إلى فرنسا، والعراق إلى إنكلترا والولايات المتحدة الأمريكية.

ويتفق للدراسة على نطاق البعثات أمران على غاية من الأهمية: **أولهما** أن اختيار الطلبة إياهم إنما يعتمد على التفوق بالدراسة بحكم ما تنصّ عليه التشريعات، **وثانيهما** ما يتحرّى في البعثات من إرسال الطلبة إلى الجامعات الرصينة ذات الأعراف والمستويات الموثوق بها. وكانت الظروف تيسّر عودة الكثير منهم متفوقين في دراساتهم، وكان منهم أعلام الحركة الفكرية في مصر وبلاد الهلال الخصيب على وجه التخصيص، في ميادين التعليم الجامعي، وفي إدارة الجوانب الفنية في دواوين الحكومات، فهم من أعمدة إرساء «العقلية» في النهضة العربية في مرحلتها الوسطى وما يليها، وبينهم من أصبح من أعلام الحركة الفكرية، في ما صدر عنهم من البحوث والدراسات، وما نشروا من دعوات الإصلاح وبرامجه، وما دربوا من الطلبة فريقاً بعد فريق، لا يتسع المقام لذكر الأسماء، مهما تفاوتوا بالإنجازات.

ومن هذا العرض المجمل لتطور التربية والتعليم بمجالاته الثلاثة: التعليم العام والتعليم العالي والبعثات، لعلنا نشير إلى بعض الأمور المتصلة بها والمترتبة عليها:

ـ مدى ما تفرضه الوظائف الحكومية على العاملين فيها، ولا سيما من المتفوقين من خريجي الجامعات ومن خريجي البعثات العالمية وأصحاب الدراسات في الجامعات الأوروبية، من قيود تعطل النشاط الفكري وحرية التعبير. يصدق ذلك في عهد الاستبداد، وهي متوالية في هذه الحقبة بين كثير من الحكومات، فضلاً عما في تلك الوظائف من الأعباء، وإن لم تخلُ مشاركتهم في الوظائف من جوانب إيجابية، يبرز فيها إرساء «العقلية» في مشروعات الحكومات ونقل تلك «العقلية» من مستوياتها النظرية إلى التطبيقات في ميادين الحياة.

ـ ما كان للطلبة العرب من مهمات في الحياة الفكرية والحياة العامة في أثناء دراساتهم في البلاد الأجنبية، وما فيه من دلالة على ولائهم العميق للأمة العربية وللروابط القومية التي تربط بين أبنائها. ولعلنا نلتمس أمثلة من ذلك في مؤتمرات الطلبة التي انعقدت في أوروبا خلال تلك الحقبة:

أول هذه المؤتمرات ذلك الذي عقده الطلبة العرب في باريس سنة ١٩١٣، وأسهم فيه طلبة من مصر والعراق ولبنان وسوريا والمغرب وتونس وغيرها، فقد قيل فيه «إنه حجّة على أن في العرب عقلاء يعرفون مصلحة أمتهم ودولتهم». وكان مذكّراً للأمة العربية في جميع الأقطار بأن لها وجوداً قومياً، وأن لها حقوقاً سياسية وأدبية واقتصادية، وأنها مهضومة الحقوق عند دولتها، وكان المؤتمر يستهدف أول ما يستهدف الاعتراف بحياة العرب الوطنية. وواضح من كلام المؤتمرين أن فكرة الأمة العربية قد أخذت مأخذ الجد في نفاذها إلى عقول الطلبة المستنيرة وإلى قلوبهم أيضاً، ومنهم من يطالب بأن يكون للعرب «حق جماعة وحق شعب وحق أمة، فنحن عرب قبل كل صيغة سياسية: حافظنا على خصائصنا وميزاتنا وذاتنا منذ قرون عديدة، رغماً مما كان ينتابنا من حكومة الآستانة من الأذى، فاقتفاء للماضي تقرر مناهضة كل ما يؤول إلى إضعاف هذه القومية».

والمؤتمر الطلابي الذي انعقد في بروكسل للطلبة الذين يدرسون في أوروبا سنة ١٩٣٨ يقرر: «إن الوطن العربي هو البلاد الذي سكنتها أكثرية عربية في آسيا وافريقيا، وهو بهذا الشكل لا يقبل التجزئة ولا التقسيم، وهو ميراث مقدس لا يمكن التفريط بشبر منه، والعرب كل من كانوا عرباً في لغتهم وثقافتهم وولائهم (والمقصود بالولاء الشعور القومي) فهم عرب والعربي هو الفرد المنتمي إلى الأمة المكوّنة من هؤلاء، والمؤتمر يعتبر ذلك من الأوليات»[٩]. وقد كان للطلبة إسهام في الحركات والثورات الوطنية، لعل الإشارة نأتي إليها في موضع آخر.

---

(٩) أديب نصور، «مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة سنة،» في: المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

ـ أدت حركة تطور التربية والتعليم إلى تبادل واسع وشامل بين المعلمين والخبراء، فأسهموا في تطور الأنظمة التربوية في البلاد التي تحتاج إلى خدماتهم على مختلف المستويات: التعليم العام والتعليم العالي على وجه التخصيص. وقد كان المعلمون العرب، ولا سيما من سوريا ولبنان، يعملون في المدارس الثانوية في العراق منذ العشرينيات. واغتنت الكليات في بغداد في الثلاثينيات من إسهامات جليلة من كبار الأساتذة المصريين، كان منهم أحمد حسن الزيات (١٩٣٠ ـ ١٩٣٢) وزكي مبارك (١٩٣٧ ـ ١٩٣٨) وعبد الرزاق السنهوري (١٩٣٥ ـ ١٩٣٦) وعبده حسن الزيات (١٩٣٥ ـ ١٩٣٦) ومحمود عزمي (١٩٣٦ ـ ١٩٣٧) وغيرهم كثيرون.

ـ أدى جميع ذلك إلى تنامي العلاقات الثقافية وإسهامها في النهضة العربية، تصدر عن «العقلية» في بواعثها وفي محتواها، ومن آثارها توثيق العلاقات بين المثقفين خصوصاً والجماهير عموماً في الوطن العربي.

ثالثاً: حركة النشر: إحياء التراث العربي الإسلامي، وترجمة الفكر الأوروبي وتطور الصحافة

أسهمت حركة النشر للنتاج الثقافي الرصين، ولا سيما في مجالات إحياء التراث العربي الإسلامي وترجمة الفكر الأوروبي، قديمه وحديثه، وتطور الصحافة الجادة، إسهاماً في تنامي العقلية في النهضة العربية الحديثة على صعيد الكتّاب والعلماء، وعلى صعيد المثقفين عامة، ومنهم إلى الجماهير. وقد تطورت حركة النشر في خلال هذه الحقبة تطوراً ملحوظاً، يسّر ذلك التطور توافر المطابع وعناية الهيئات المعنية بين حكومية ودينية أو أهلية، وانتشار الوعي وتطور أنظمة التعليم.

ويعتقد أن أول مطبعة وصلت إلى البلدان العربية إنما كانت قد وصلت لبنان عند مطلع القرن السابع عشر (١٦١٠) بعد قرابة قرن ونصف من اختراع الطباعة، وتبعتها أخرى سنة ١٧٣٣، وثالثة سنة ١٨٠٨، وكانت وراء وصولها إلى لبنان اهتمامات دينية من جانب الإرساليات التبشيرية[١٠]. ونقلت حملة نابليون إلى مصر (١٧٩٨) مطبعة، وأنشأ محمد علي مطبعة بولاق سنة ١٨٢١، كما نقلت الإرساليات التبشيرية الإنجيلية المطبعة الأمريكية من مالطا سنة ١٨٣٤، كذلك قامت الإرساليات اليسوعية بجلب مطبعة، وكلتا المطبعتين أنشئت في بيروت، وواضح ما كان للارساليات التبشيرية من جهود لطبع الكتب الدينية، ومنها التوراة والأناجيل، في لبنان، يوازيها جهود حكومية في مصر على تعدد أغراضها. وتكاثرت المطابع في الحقبة التي نحن بصددها من هذين

(١٠) نقولا زياده، «الفكر العربي في النصف الأول من القرن التاسع عشر،» في: المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.

المصدرين وشملت العراق وسوريا ومراكش وتونس بجهود أهلية، وكان من هذه مطبعة الجوائب التي أنشأها أحمد فارس الشدياق في الآستانة، وتجدد الاهتمام بمطبعة بولاق في عهد إسماعيل، وأسهمت جميعها في توفير وسائل الطباعة لنشر الثقافة في المجالات الثلاثة، فضلاً عن التأليف التعليمي والعام على السواء[١١].

فأما **إحياء التراث العربي الإسلامي** فقد شمل: الكتب الدينية، ولا سيما ما يتعلق بالقرآن الكريم والسنّة الشريفة والفقه والشريعة والسيرة النبوية والتاريخ، كما شمل الأدب شعراً ونثراً وعلوم العربية من نحو وصرف وبلاغة ونقد، ثم كتب الفلسفة والكلام وكتب العلوم والطب والصيدلة، تراثاً غنياً لم تغفل أوروبا قيمته الفكرية والإنسانية في نهضتها في العصر الحديث، فلا جرم أن يكون له تأثير واسع وعميق في إرساء «العقلية» في النهضة العربية الحديثة، سواء بما وفّر من ينابيع صافية ينهل منها المثقفون عامة، أو ما وفّر من أسانيد لحركة الإصلاح الديني وللمؤسسات التعليمية التربوية على مختلف مستوياتها، أو ما بعث من جهود فكرية في التحقيق وفي التعليق شرحاً وتفسيراً ونقداً وتقويماً، أو ما صحح من أساليب في الشعر والنثر، أو ما رسخ الثقة في النفوس بشأن النهضة والتقدم.

ولم تقتصر جهود إحياء التراث على البلدان العربية، وإنما شاركت بعض البلدان الإسلامية، حيث تجد فيه ما يعزّز مقاومتها الاستعمار، كما في تركيا والهند على وجه التخصيص، وشاركت فيه بعض الأوساط الأوروبية على تنوع البواعث والغايات. وكان نشر كتاب يوسف سمعان السمعاني الضخم **المكتبة الشرقية** في الربع الأول من القرن الثامن عشر كشفاً لما في الحضارة العربية الإسلامية من كنوز[١٢]، حثّ كثيراً منهم إلى ارتياد الأقطار العربية والإسلامية للتنقيب عن المخطوطات القديمة التي أغنت مكتبات أوروبا وأدت إلى عكوف بعض المستشرقين على دراستها وتبويبها وتعريف الناس بها عن طريق الفهارس والدراسات وعلى تطوير منهجيات تحقيقها، فأسهموا في نشرها على تفاوت في المقاصد بين مقاصد علمية موضوعية خالصة ومقاصد يشوبها التعصب، لم تخل من التشويه والازدراء بها ببواعث دينية أو سياسية، كما لم يخلُ بعضها من قصور المنهجيات وضعف الإحاطة بالدلالات اللغوية والثقافية للمصنفات، فظفرت المقاصد العلمية بالتقدير، سواء بما عرّفت الباحثين في الجامعات الأوروبية وخارجها أو ما للحضارة العربية الإسلامية من مكانة بين الحضارات الإنسانية، وبما عرفت الباحثين في

---

(١١) نجم، «العوامل الفعالة في تكوين الفكر العربي الحديث،» ص ٤٥ ـ ٥٤.

(١٢) خليل الجر، «تحقيق النصوص الفلسفية ونشرها،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر الفلسفي في مائة سنة**، أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية، سلسلة العلوم الشرقية/ جامعة بيروت الأميركية، منشورات كلية العلوم والآداب؛ الحلقة ٣٩ (بيروت: الجامعة، ١٩٦٢)، ص ١٠.

الأوساط العربية والإسلامية من منهجيات التحقيق ومطالب نشر الصحيح، وما يقتضيه من التبويب والفهرسة وضبط العبارات، مما أسهم في تجويدهم في إغناء هذا الفن وتجديد أساليبه، وهو ما ظل يتواصل في هذه الحقبة وما بعدها.

ومهما يكن من أمر، فقد كان في حركة إحياء التراث العربي تأكيد للأصالة العربية بما تعني من العراقة والتواصل ومن التميز والإبداع وتأكيد للهوية الثقافية القومية في عصر أصبح فيه مفهوم القومية مصدراً للحركات الوطنية ومحوراً لتكوّن الدول وتقدمها.

وأما **ترجمة الفكر الأوروبي** فقد كانت صادرة إلى حد بعيد عن المواجهة مع الحضارة الأوروبية بجوانبها الإيجابية، وتعبيراً عن إدراك كثير من المفكرين العرب لجوانب القوة والغلبة في تلك الحضارة، والاعتراف بتقدمها الفكري، وبأسباب غلبتها في القوة العسكرية، وضرورة الانتفاع من نتاجها في سائر مجالات العلوم وتقنياتها، وتقدير شؤون الفكر عامة ني الأدب والثقافة العامة وفي الفلسفة. وقد تجددت هذه المواجهة بجوانبها الإيجابية بعد حملة نابليون إلى مصر، وبعد إدراك مؤامرات الدول الأوروبية في السعي لاقتسام تركة الرجل المريض (الخلافة العثمانية). ويتوالى احتلال الدول الأوروبية أجزاء من الوطن العربي، فكانت جميعها بمثابة السياط التي توقظ الغافلين وتنبههم إلى ضرورة الأخذ بما لدى الأوروبيين من أسباب النهضة الفكرية. وقد كان نشر التعليم ونشأة الجامعات وإرسال البعثات من مظاهر هذه اليقظة، كما كانت الترجمة سبيلاً من سبلها، وظهرت في ما أنشأه محمد علي من مدرسة للألسن وظيفتها تعليم اللغات الأوروبية وإسهام المتخرجين فيها في ترجمة آثارها العلمية، وما ألزم العائدين من البعثات بترجمة الكتب التعليمية وغيرها في اختصاصاتهم، وأثمرت هذه الجهود إذ ذاك ما يقرب من مئتي كتاب تؤلف بداية طيبة في حينها، وقد نهج قبله هذا النهج السلطان سليم الثالث فعني بالترجمة[١٣].

وقد تجدد الاهتمام بالترجمة في عهد اسماعيل في مصر للأغراض التعليمية، كما تجدد الاهتمام بها لمثل هذه الأغراض في لبنان ولأغراض دينية تمثلت في ترجمة التوراة والأناجيل بجهود الإرساليات التبشيرية.

وتنوعت الأعمال المترجمة وتكاثرت، فلم تقتصر على الكتب التعليمية كما هي الحال في مصر في عهد محمد علي، أو على الأعمال الخاصة بترجمة الكتب المقدسة كما في لبنان، بل شملت الأعمال المأثورة (الكلاسيكية) في الأدب والفكر والفلسفة، والأعمال الحديثة فيها، فترجم سليمان البستاني عند مطلع القرن العشرين الإلياذة، ونظم الترجمة شعراً وقدّم لها مقدمة تعد نموذجاً مبكراً للأدب المقارن، وترجم أحمد لطفي السيد عن الفرنسية في العشرينيات والثلاثينيات بعض أعمال أرسطو، ومنها **السياسة والكون**

(١٣) نجم، المصدر نفسه، ص ٥٤ ـ ٥٥.

والفساد وعلم الأخلاق، وبعض أعمال نيقاماخوس، وترجم حنا خباز **جمهورية أفلاطون** و**محاضرات في الفلسفة العامة** لمؤلفه الكونت دي غلاررزا، وترجم أبو العلاء عفيفي **فلسفة المحدثين والمعاصرين** لولف، وأجمل أحمد أمين وزكي نجيب محمود **قصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة**، ونقل شبلي شميل كتاب **شرح بخنر على مذهب داروين**، وتبعه اسماعيل مظهر بترجمة كتاب **أصل الأنواع** لداروين.

وكان من اهتمام بعض المترجمين نقل الكتب المعنية بالحضارة الأوروبية وتحليل أسباب تقدمها، فترجم حنين نعمة الله الخوري، وهو من أتباع جمال الدين الأفغاني، **تاريخ الأمم الأوروبية** للسياسي الفرنسي جيزو، وقد قرظه محمد عبده وقرأه على طلابه بالجامع الأزهر، وترجم فتحي زغلول وهو شقيق سعد زغلول كتاب **سر تقدم الإنكليز السكونيين** لديمولان، وكتاب **روح الاجتماع**، **وسر تطور الأمم** لكوستاف لوبون.

وتكاثرت الكتب الأدبية المترجمة، ولا سيما في القصص والروايات والمسرحيات، ومن هذه ما وجدت سبيلها إلى التمثيل، فامتلأت بها المسارح الناشئة حديثاً، كما امتلأت الصحف والمجلات بالقصص والروايات.

ويلحق بترجمة الفكر التربوي الحديث ما دوّنه طلبة البعثات في أوروبا في أثناء إقامتهم فيها، وما دوّنه غيرهم من الرحّالة العرب في أثناء تجوالهم في حواضرها من مظاهر الحضارة الأوروبية وأحوالها وأنماط سلوك الناس في المعيشة وفي العمل والراحة وهم يواجهون تلك الحضارة في واقع نشاطها وجهاً لوجه، يشهدون مظاهر تقدمها، ويقارنون بينها وما هي عليه البلدان العربية والبلدان الإسلامية من التخلّف، ولا سيما في مجالات الفكر والحرية ومجالات العمل والإنتاج. ولا يفوت بعضهم ما في بعض البلاد الأوروبية من الانقياد للشهوات وضعف النوازع الروحية والأخلاقية، ولا سيما في العلاقات بين الجنسين وفي السعي للمكاسب المادية التي تهون عندها الوسائل في سبيل نيل تلك الغايات(١٤).

ومن أبكرهم في هذا التدوين رفاعة الطهطاوي في كتابه **تخليص الابريز في تلخيص باريز**، وفيه استخلاص جوانب حسنة من شؤون الحياة في باريس، وقد صدر قبل هذه الحقبة ومثله كتابان لأحمد فارس الشدياق وكتاب جلال الدين التونسي **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**.

وتلاها في هذه الحقبة كتاب علي مبارك **علم الدين**، وقد صدر سنة ١٨٨٢، وكتاب محمد بيرم التونسي **صفوة الاعتبار في مستودع الأمصار** لـ ١٨٨٦، وكتاب محمد كرد علي **غرائب الغرب**، وقد صدر في القرن العشرين، ويشيع في جميعها التقدير والإعجاب، وإن لم يخلُ بعضها من المؤاخذة والاستغراب: منظوراً فيها جميعها في كثير

---

(١٤) المصدر نفسه.

من الحالات إلى البلدان العربية نفسها وحاجتها إلى تعزيز نهضتها وتقدمها والأخذ بالجوانب الحسنة في الحضارة الأوروبية، ولا سيما في مجالات الفكر والحرية والوطنية والعلم والصناعة والمعاملات.

أما **الصحافة** فقد كانت بواكيرها في **الوقائع**، وهي جريدة حكومية صدرت في عهد محمد علي، تتعدى صحائفها البيانات الحكومية، فتشمل بعض المواد الثقافية، واتسعت المقالات بهذه المعاني حين تولى تحريرها في هذه الحقبة محمد عبده، يعاونه سعد زغلول، فاشتملت على مقالات في دعوة الإصلاح، تبشر بثورة فكرية وبالحرية والشورى وتندّد بالاستبداد.

وتكاثرت الجرائد اليومية في هذه الحقبة، ولا سيما في مصر ولبنان، فكان منها جرائد تصدر بإشراف جمال الدين الأفغاني يعاونه في تحريرها بعض الكتّاب المسيحيين، منها **مرآة الشرق** لسليم عنحوري، و**مصر الفتاة والتجارة** لسليم نقاش وأديب إسحق، تصدران بالإسكندرية (١٨٧٨)، وصدرت في ذلك الحين جريدة **الزوراء** في بغداد في عهد ولاية مدحت باشا، وتشمل أيضاً مقالات ثقافية، وقد كتب فيها محمود شكري الآلوسي وفهمي المدرس وغيرهما من الأدباء في العراق.

وكان لهجرة الكتّاب اللبنانيين في الربع الأخير من القرن التاسع عشر أثر كبير في تطور الصحافة اليومية وتطور المجلات الأسبوعية والشهرية، فكان من الصحف اليومية **الأهرام** يحررها سليم تقلا، و**المقطم** يحررها فارس نمر. نشأت بعدها صحف يصدرها كتّاب مصريون ذوو انتماءات حزبية، وذلك عند مطلع القرن العشرين، منها **المؤيد** تنطق بدعوة حزب الإصلاح وتميل إلى المحافظة، ويحررها علي يوسف، وجريدة **اللواء** يحررها مصطفى كامل زعيم الحزب الوطني، وهو يدعو إلى التحرر من الاحتلال البريطاني ويعتز بالانتماء إلى الخلافة العثمانية، و**الجريدة** يحررها أحمد لطفي السيد، وهي تعبّر عن آراء حزب الأمة، ومنهم أصحاب الأملاك وبعض المثقفين، وتصدع بالدعوة إلى «مصر للمصريين» في وجه الاحتلال البريطاني والخلافة العثمانية، وقد ذهب محررها إلى عزل مصر عن البلدان العربية، وأسهمت في تكوين وعي سياسي وفي نشر الثقافة العامة بين فئات واسعة من المواطنين.

وبرزت بين المجلات الشهرية مجلة **الجامعة** يحررها فرح أنطون وهو بين من نزح من لبنان إلى مصر، وقد عنيت بالموضوعات الفلسفية ونادت بالعدالة الاجتماعية وبالحرية، وتحدثت عن الاشتراكية، وعالجت أدواء الشرق من تعصّب وتناحر وخرافات.

وجاءت الإشارة إلى اضطلاع محمد رشيد رضا بإصدار مجلة **المنار** الشهرية، تصدع بدعوة الإصلاح الديني، وتفيض في شرح آراء محمد عبده، كما جاءت الإشارة إليه آنفاً، وفي نشر تفسيره القرآن الكريم، وظلت على هذا النهج مناراً للهداية والرشاد و«للعقلية» في أصالتها الإسلامية، وبشرت بالروح القومية للأمة العربية، وحذرت من أخطار

الاستعمار والصهيونية مستندة إلى العقل في تفسير الدين وفتح باب الاجتهاد في أحكامه بتوافق مع العلم الحديث.

وقد نشأت مجلة **المقتطف** الشهرية في غرفة من غرف الكلية السورية الإنجيلية في بيروت عند مطلع هذه الحقبة، يحررها اثنان من خريجيها هما يعقوب صرّوف وفارس نمر. ثم انتقلت إلى مصر ضمن هجرة رجال الفكر من لبنان الذين ظلوا يتوافدون إليها، وفيها تنامى نضجها وواصلت مسيرتها في نشر العلم الحديث سنة ١٨٨٥ ولا سيما في مجالات العلوم الطبيعية، رصداً لحركته في أوروبا وأمريكا، وإجمالاً لنظرياته وتدويناً لاختراعاته وتطبيقاته، وتبشيراً بمنهجياته، ودعوة إلى العقلية والتجديد، وتميزت بالموضوعية والأسلوب العلمي الدقيق كما يصدر من رئيس تحريرها يعقوب صروف، وتواصلت مسيرتها في خلال النصف الأول من القرن العشرين، وتولى تحريرها بعد وفاة يعقوب صروف سنة ١٩٢٧ ابن أخيه فؤاد صروف وهو خريج جامعة بيروت، فكان نعم الخلف لسلفه الرصين، ثم تولى تحريرها اسماعيل مظهر في أواخر الأربعينيات، حتى ختمت حياتها سنة ١٩٥٣، فكانت سجلاً لفتوحات العلم الحديث ودعوة إلى نشر العلمية، وركناً من أركان الحياة «العقلية» في البلدان العربية.

وصدرت مجلة **الهلال** سنة ١٨٩٢ يرأس تحريرها جرجي زيدان ممّن هاجر إلى مصر من لبنان، وعنيت بالمقالات الأدبية والاجتماعية، وهي تأتي مكملة لمجلة **المقتطف** بالمباحث العلمية، ولعلها كانت أوسع انتشاراً من **المقتطف** العلمية التي كانت أقرب إلى اهتمامات المتخصصين[١٥]. وظل زيدان على رأس تحريرها حتى وفاته سنة ١٩١٤، وتولاها بعده ابناه إميل وشكري زيدان، ولا تزال تصدر بإشراف هيئة جديدة. وصدرت في العشرينيات مجلة **العصور** يرأس تحريرها اسماعيل مظهر، معنية بالمباحث العلمية والفكرية، وكانت هي و**المقتطف** و**الهلال** أقرب إلى العلمانية.

ولا يغفل في مجال المجلات المتخصصة مجلة **المشرق** في بيروت، معنية بالدراسات الأدبية واللغوية والفلسفية، ومجلة **لغة العرب**، تصدر في بغداد، يرأس تحريرها الأب انستاس الكرملي، معنية بالمباحث اللغوية والتراثية، يسهم فيها الكتّاب في العراق، ومنهم الألوسي والزهاوي والرصافي، واشتملت صفحاتها على مقالات أولى من قلم مصطفى جواد. كما لا تغفل بين المجلات المتخصصة في مستوى عال من المباحث اللغوية **مجلة المجمع العلمي** بدمشق في خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، ومجلة **مجمع اللغة العربية** بالقاهرة منذ تأسيسه في كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٢ بدء نشاطه في كانون الثاني/يناير سنة ١٩٣٣، وجميعها مجلات شهرية متخصصة ذوات مباحث رصينة. ومن المجلات المتخصصة في علوم التربية **مجلة التربية والتعليم** التي أصدرها ساطع الحصري في دمشق أولاً سنة ١٩١٩، ثم في بغداد سنة ١٩٢٨، وواصلت صدورها قرابة عامين

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٧٩.

حافلة بالتعريف بتطور التربية على الصعيد العالمي والعربي وتطور علومها، ولا سيما علم النفس وفروعه في القياسات العقلية واختبارات الذكاء والمهارات. ومثلها في الاهتمامات، وفي موعدها الأخير (١٩٢٨) كان يصدر **مجلة التربية الحديثة** أمير بقطر من الجامعة الأميركية بالقاهرة.

ومن المجلات الشهرية ذات الطبيعة الأدبية والثقافية العامة، **مجلة الحرية** التي صدرت في بغداد في ذي الحجة ١٣٤٢هـ الموافق تموز/يوليو سنة ١٩٢٤، رئيس تحريرها رفائيل بطي، وصاحبها عبد الجليل رزق الله أوفي، وجاء فيها أنها حريصة على خدمة الدين ومعلمي المدارس وتلامذتها، وتدعو إلى روح العصر بثلاثة اتجاهات: الفكر الناقد والعلم الصحيح والعمل المثمر، كما جاء في افتتاحية إصدارها، الأول، وهي ذات نهج قومي، وكان بين كتّابها من العراق عطا أمين وعبد المسيح وزير ومتى عقراوي والشيخ محمد رضا الشبيبي ومحمد مهدي الجواهري، ومن اللبنانيين النصولي والياس أبو شبكة وحليم دموس ولبيب الرياشي، ومن مصر أحمد محرم ويوسف حمدي يكن وعبد السلام رستم وأحمد أبو الخضر وإبراهيم عبد القادر المازني وغيرهم، ولكنها لم تواصل مسيرتها بعد عامها الثاني(١٦).

وقد تعددت المجلات الأسبوعية في العواصم العربية، ولا سيما القاهرة وبيروت ودمشق وبغداد، وكان من أوسعها انتشاراً وأغناها مادة مجلة **السياسة** الأسبوعية، تصدر ملحقاً أدبياً لجريدة **السياسة** اليومية التي يرأس تحريرها **محمد حسين هيكل** وتنطق بلسان حزب الأحرار الدستوريين، ويكتب فيها الدكتور طه حسين، وتنشر له مقالات في «حديث الأربعاء» في نقد الشعر العربي، وقد صدر كتاباً بثلاثة أجزاء، ومجلة **البلاغ** الأسبوعي تصدر ملحقاً أدبياً لجريدة **البلاغ** اليومية، يرأس تحريرها عبد القادر حمزة وتنطق بلسان حزب الوفد بزعامة سعد زغلول، ويكتب فيها عباس محمود العقاد، وفيها نشر مقالاته في النقد الأدبي في سلسلة «ساعات بين الكتب»، وقد صدرت كتاباً في جزأين ضمّها في طبعة أخيرة مجلد واحد.

وصدرت في القاهرة سنة ١٩٣٢ مجلة **الرسالة**، يرأس تحريرها أحمد حسن الزيات، أصدرها بعد عودته من مهمات التدريس في دار المعلمين العالية في بغداد، وكانت إقامته فيها من سبل تنمية اتجاهاته القومية، وحملت **الرسالة** هذه الاتجاهات، فعملت على توثيق الروابط الفكرية والقومية بين البلدان العربية، وتداول على الإسهام في الكتابة فيها طه حسين ومصطفى صادق الرافعي وعباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني. كما صدرت بعدها مجلة **الثقافة**، يرأس تحريرها أحمد أمين، ويسهم في الكتابة فيها أعضاء لجنة

---

(١٦) ندى عبد الرحمن يوسف الشايع، «دور مجلة الحرية البغدادية في الحركة الأدبية والثقافية خلال الربع الأول من القرن العشرين،» **مجلة آداب المستنصرية** (الجامعة المستنصرية، كلية الآداب)، العددان ١٨ ـ ١٩ (١٩٩٠)، ص ٧٥ ـ ٩٥.

التأليف والترجمة والنشر، ومنهم محمد عوض وعبد الوهاب عزام وزكي نجيب محمود.

ونختم حركة النشر بمجالاتها الثلاثة: إحياء التراث العربي وترجمة الفكر الأوروبي وتطور الصحافة، بعرض تلك النماذج فيها، على سبيل الاستشهاد، دون الحصر والاستقصاء، لنؤكد إسهامها جميعها في تنامي «العقلية» في النهضة العربية الحديثة، فتكون تلك المجالات مصدراً لبثّها بين المثقفين، ومنهم إلى أوساط أوسع من المواطنين وكونها أدوات لـ «إنتاج العقلية»، يأتي النشر في هذه المجالات الثلاثة دعماً لحركة الإصلاح الديني ولنشر التعليم وإغنائه في مستوياته الوسطى والعالية، ولتطور مؤسساته ومشاركته في بناء فكر عربي يتميز بالأصالة والمعاصرة بحظ من التوافق والتكامل يسري بين عامة المواطنين تعميقاً لوعيهم القومي الحضاري. نلتمس بعد ذلك ثمرات تنامي العقلية في التيارات الفكرية التي أخذت تتنامى في خلال تلك الحقبة بالذات.

رابعاً: التيارات الفكرية في النهضة العربية الحديثة

نقف في هذا القسم عند عرض مجمل للتيارات الفكرية التي سادت في مجالات الثقافة العربية في هذه الحقبة، وكانت من مقومات النهضة العربية الحديثة، وهي تيارات تأتي من ثمرات الحركات الرئيسية التي استعرضناها آنفاً في مجالات الإصلاح الديني وتطور مؤسسات التربية والتعليم العالي والبعثات والنشر، ماثلاً في إحياء التراث العربي الإسلامي وفي ترجمة الفكر الأوروبي وتطور الصحافة، متوافقة مع هذه الحركات ومن ورائها مع الحركات الوطنية، كما أوجزناها في المقدمة، تتفاعل مع كل من النوعين أخذاً وعطاء وتبادلاً للتأثيرات، ونسعى من وراء هذا العرض إلى التماس العقلية شواهد عليها ومصادر وأدوات لنشرها وتعميقها في الأذهان.

نتناول هذه التيارات في أربعة مجالات: في الأدب، وفي العلوم الاجتماعية، وفي العلوم الطبيعية، وفي الفلسفة، بتواليها على ما بينها من التداخل والعلاقات.

١ ـ الأدب

ونبدأ بالأدب شعراً ونثراً، وهو أحرى المجالات الفكرية أن تتعدد أنماطه ومستوياته، وتتنوع أساليبه ومحتوياته. يشمل عناصر وجدانية إلى جانب العناصر الفكرية، ويؤلف مجالاً واسعاً للثقافة، كما يشمل شؤون الحياة في صورة واسعة لحركتها، تتجاوز التخصصات الضيقة. وهو بهذه الخصائص حقيق بأن يلبّي حاجات شرائح واسعة من المواطنين، وأن يثير ما لدى كل شريحة من ميول واهتمامات، ويؤلف لها منابع للوجدان في قيمها واتجاهاتها وأدوات للفكر في مفاهيمه ومتضمناته، تشيع منها في الحالتين «العقلية» في توجيهاتها وغاياتها. ولعل ذلك جميعه أن يسري إلى الجماهير عامة، والأدب في خير حالاته يُعدّ مرآة لحياة الأمم والمجتمعات، ينعكس فيه ما يسود فيها من أنماط السلوك والعادات، يذبل بذبولها ويتجدد بتجددها ويتفاعل مع نهضاتها، ويمهد لها فيأتي

في كثير من الحالات سابقاً لها. وهو على أية حال ينتعش بانتعاشها وينمو بنموها فهو مقياس لطبيعتها وحيويتها، وعلى هذا يحسن أن نفهم حركة الأدب وإسهامه في النهضة العربية الحديثة، شاهداً على تنامي العقلية في ثناياها.

وقد أصاب أنماط الحياة للأمة العربية الذبول في عصر انحطاط حضارتها على مدى أربعة قرون أو تزيد، وغلب عليها الركود والجمود، وأوشكت أن تنضب ينابيع الأدب الحيّ فيها، وأصبح أدبها أدب الصنعة والتكلف والتقليد، لا أدب الطبع والإبداع والتجديد، وغلبت عليه اللفظية بركاكتها وكاد يخلو من المعاني وحيويتها، فانقضت تلك القرون، لم تعرف العربية في خلالها شاعراً يقارب ما يزخر به ديوانها منذ العصر الجاهلي حتى عصر ازدهارها، من الشعراء العظام، على الرغم من كون الشعر فناً من الفنون يعتمد بالدرجة الأولى على الموهبة، ومنها ما يتجاوز ضعف البيئات وشحّ إمكانات الثقافة في الإيحاء والإلهام، فتنبثق المواهب بين ركام الركود والجمود ولكن ضعف بواعث الحياة فيها عَطّل الأدب عامة، فكان من يتصدون للشعر من النظّامين، يقتصرون عند تطبيق قواعد العروض في تمرينات لفظية أبياتاً متفرقة ركيكة في ألفاظها، فقيرة في معانيها، لا تجمعها وحدة، ولا يسمو بها فكر أو خيال، فهم أحرى أن يوصفوا بالعروضيين، والشعر منهم براء، مهما سلم من بعض هذه العيوب من هم أقرب إلى نقاوة البداوة وبساطتها وقد يظهر أمثال هؤلاء الشعراء في بعض بيئات العراق وبلاد الشام واليمن والحجاز، لعل أن يكشف عنهم مؤرخو الأدب في هذه الأقطار.

وغلبت على النثر زخارف الصنعة والمحسنات البديعية من الجناس والمطابقة والسجعات ورصف الألفاظ المترادفة من دون تحرٍّ لعمق المعاني والدلالات، وشاع فيه فن المقامات وما فيه من التكلّف والتقليد، وكان أبرز أمثلة ذلك الأدب ما كان بين العاملين من الكتّاب في دواوين الأمراء والحكّام، صنائع للسلطة مؤيدين لها على ما لها من السيئات.

وفي الانتقال من تلك الأحوال، ففي **الشعر** خاصة درجات من الترقي، منها التقليد المحكم لفحول الشعراء والتعبير عن أحوال التقدم في المجتمعات وما يعتلج فيها من نوازع التمرد والنهضات والاستجابة للحركات الوطنية والصدع بدعواتها، وصولاً بعد ذلك إلى تميز الشخصية للشاعر نفسه بين تلك الأحوال والنوازع والدعوات. ويعد كثير من مؤرخي الأدب في مصر **محمود سامي البارودي** طفرة تلتقي عندها هذه الدرجات، توافرت له الموهبة، وإن فاته ما يحفل به العروضيون من علوم العربية بتفصيلاتها وشغف بالإطلاع على دواوين الفحول من شعراء العربية[(١٧)]، بعد أن توافر نشرها في حركة إحياء التراث العربي الإسلامي، فعكف على حفظها من ناحية، وشارك في حركة النهضة

---

(١٧) عباس محمود العقاد، **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧٢)، «محمود سامي البارودي،» ص ٨٩ ـ ١١٤. وقد صدرت طبعته الأولى في الثلاثينيات.

وما صاحبها من الثورة العرابية في وجه الاستبداد وتدخل الاستعمار في الشؤون الداخلية لمصر، فكان وزيراً للحربية وقائداً ميدانياً لجيشها من ناحية ثانية، وبهذه المقومات من المصدرين تشفعهما الموهبة، اجتمع له التقليد المحكم والتعبير عن روح النهضة، وحظ من تميز الشخصية، فكان رائداً للتجديد في الشعر العربي الحديث في مصر(١٨). ولعل ما دعونا إليه من الكشف عن نماذج أخرى مماثلة في أقطار أخرى أن يأتي بمزيد من رواد التجديد فيها.

وتلا هذا الرائد فئات متعددة من الشعراء الكبار في خلال هذه الحقبة، فكان منهم في مصر **أحمد شوقي وحافظ إبراهيم وإسماعيل صبري**، وينسب **خليل مطران** إلى القطرين مصر ولبنان، كما كان منهم في العراق **جميل صدقي الزهاوي ومعروف الرصافي وعبد المحسن الكاظمي ومحمد بهجة الأثري ومحمد مهدي الجواهري**، وفي بلاد الشام **الأخطل الصغير** بشارة الخوري **وبدوي الجبل** محمد سليمان الأحمد **وأنور العطار**، وفي المهجر **جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وإيليا أبو ماضي**، **والياس أبو شبكة** وغيرهم كثيرون، وتلاهم في مصر في هذه الحقبة بعض المجددين، من أمثال: **عبد الرحمن شكري وعباس العقاد وإبراهيم المازني وإبراهيم ناجي وعلي محمود طه وأحمد زكي أبو شادي**. فكان في دواوين هؤلاء الشعراء على اختلاف منازعهم وخصائصهم تعبير واف عن كثير من النهضة العربية الحديثة وتطلعها إلى مواجهة التحديات الحضارية تعبيراً يتّسم بـ «العقلية» في السعي للتوفيق بين الأصالة والمعاصرة في توافق وانسجام.

أما **النثر**، فما حصل فيه من تقدم بالقياس إلى ما سبق هذه الحقبة فواضح لا يخطئه النظر، سواء في غزارة الأعمال وتعدد موضوعاتها ومواجهتها التغيرات الحضارية واستيعابها مشكلاتها وتعدد الكتّاب والمؤلفين في مجالاتها، أو في تطور الأساليب وتنوع فنونها وجودة تعبيرها عمّا طرأ على الحياة العربية من ثمار الحضارة ومن الغنى والتعقيد في الفكر والوجدان، ومن تلك الفنون: فن المقالة وفنون القصة والرواية والمسرحية وفن السيرة وفن النقد. وبرزت في الأدب ثلاثة اتجاهات:

ـ **الاتجاه التراثي**، يكاد يقتصر على التراث العربي الإسلامي في مصادره وموضوعاته، وفي أساليبه ومفرداته بين من يؤثر المحسنات البلاغية ويلتزم السجع، ومن يؤثر الترسّل والإيجاز وضبط الدلالات.

ـ **الاتجاه الذي يقف عند الكلمات الشائعة** ويقرب من الكتابة على نهج الصحف اليومية، ويدعو إلى العامية، وقد يعتمدها وينزع إلى الأفكار والاتجاهات الأوروبية ويجهر بالدعوة إليها وتبنيها.

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٩ ـ ١١٤.

- **الاتجاه الذي يوفق بين الأصالة والمعاصرة تعمقاً بالتراث العربي الإسلامي وتمسّكاً** به والحفاظ على روحه وقيمه، وحرصاً على الفصاحة والسلامة في اللغة العربية من ناحية، واستيعاباً للجوانب الحسنة في الآداب الأوروبية ومتابعة لما يستجد فيها من تيارات الفكر الإنساني، ومن مناهج البحث واقتباساً من فنونه ومعالجة للموضوعات الحضارية المعاصرة من ناحية ثانية. وما زال هذا الاتجاه يتنامى حتى أصبح هو الاتجاه السائد في الأدب العربي المعاصر، وعليه تجري أقلام الكثير من أعلامه ممّن تستعصي الإحاطة بأسمائهم في هذا المقام. وفي هذا الاتجاه تتجلى «العقلية» منهجاً وموضوعات وإبداعاً وتميزاً في أدب قومي أصيل. وتعددت مذاهب النقد الأدبي ميداناً يزداد فيه نصيب «العقلية»، فكان منها المذهب البلاغي الذي يعنى بما في النصوص من جوانب التعبير الفني والجمالي، يستند إلى علوم البلاغة، ويعتمد على الذوق الذاتي، ومنها المذهب النفساني الذي يعنى برد النصوص إلى صاحبها للكشف عمّا له من خصائص الشخصية وبواعثها وسماتها، ومنها المنهج الاجتماعي الذي يعنى بتأثير البيئات، وما عسى أن يكون للإقليمية من تأثير في الأدب شعراً ونثراً، ومنها ما ينحو إلى مذاهب الفكر والايديولوجيات أساساً يحتكم إليه في نقد الأعمال الأدبية وتوجيهاتها، ومنها ما يجمع بين واحد أو أكثر من هذه الاتجاهات وفق ما تستدعيه الآثار الخاضعة للنقد من المعايير والتفسيرات، وهو الاتجاه الذي يعتمده كثير من النقاد، وله من نزعة الشمول والتكامل بين الاتجاهات مزيد من «العقلية»، كما نتوخى التماسها في مجال الأدب على وجه التخصيص[١٩].

ولم تخلُ الحركة الأدبية في هذه الحقبة من معارك أدبية حادة لا سيما بين دعاة القديم ودعاة الجديد، وبين الحفاظ على الأصالة أو الانسياق وراء المعاصرة، ولم يخلُ دعاة كل طرف من هذه الأطراف من أفراد ذهبوا في دعاواهم إلى التطرف والمغالاة، فكان من هذه المغالاة بين دعاة التجديد ما نشأ من معركة حول كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي** (١٩٢٦)، وقوله: إن الكثير من هذا الشعر إنما هو من قبيل الانتحال متأثراً في ذلك بدعوة مرغليوث بين المستشرقين، وإن لم يفصح عن هذا التأثر، ولم يخلُ الكتاب من تشكيك في بعض النصوص الدينية، فجاءت الردود عليه متوالية، ومنها **تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد** لمصطفى صادق الرافعي، **والنقد التحليلي** لمحمد أحمد الغمراوي، وأعيد نشر كتاب طه حسين بعنوان جديد **في الأدب الجاهلي**، فكان فيه تخفيف من الدعاوى الأولى مع تبنّي مذهب النقد القائم على الشك.

وكان الانتصار في المآل إلى اتجاه الاعتدال الذي يجمع بين الأصالة ماثلة في ما للأدب العربي من الإبداع والسمو والتميز، وما للأخذ من التراث الإنساني ومنه بعض ما في الفكر الأوروبي الحديث من هذه المزايا بالذات، وبذلك يتحقق التوفيق بين الأصالة

---

(١٩) محمد مندور، **النقد والنقاد المعاصرون** (بيروت: دار القلم، [د.ت.]).

والمعاصرة، وهو الاتجاه الثالث الذي ظل سائداً بين الاتجاهات الثلاث، وإليه ينتمي كبار الأدباء من كتّاب وشعراء ونقّاد، وهو خير تعبير عن «العقلية» في مجال النثر العربي في هذه الحقبة لا مراء، كما جاء آنفاً.

وقد دارت مناقشة عند أواخر هذه الحقبة عن النثر والشعر العربي المعاصر، بدأها محمد حسين هيكل وطه حسين في مجلة **السياسة** الأسبوعية، وشارك فيها عباس محمود العقاد في مجلة **البلاغ** الأسبوعي بمقالة نشرت في ١٩ أيلول/سبتمبر ١٩٢٧، كان مما جاء فيها: «كتب الأستاذان هيكل وطه حسين في النثر والشعر العربيين فاتفقا على أن الكتابة النثرية في هذا العصر متقدمة آخذة بأسباب النضج والتوسع، وأن الشعر متخلف مقصر عن مجاراة العصر وتلبية دواعي العلم والحضارة المعاصرة، وعلل الأستاذ طه هذا التخلف بكسل الأكثرين من الشعراء وقلة إقبالهم على القراءة الصالحة وحرصهم الشديد على مرضاة الجمهور، وأراد الأستاذ هيكل أن يجيء بأسباب أخرى لهذه العلة المتفق عليها، فأتى بكلام لا نخلص منه إلى نتيجة محدودة. والحقيقة التي لا تقبل النزاع بين العارفين المنصفين أن الكتابة النثرية في هذا العصر تخطو خطاها الواسعة إلى مدى لم يسبق للعربية به عهد، وستبلغ هذا المدى فتمشي جنباً إلى جنب مع الكتابة المنثورة في الأمم الغربية ومع الثقافة الإنسانية التي يحمل أمانتها المتمدنون، وهي قد بلغت إلى اليوم في بعض الأبواب منزلة تضارع ما عند الغربيين من أمثالها، وتدخل في مضمارها برأس مرفوع وأمل وثيق، ولم تتوان في الأبواب الأخرى عن شأو الغربيين إلا في انتظار العوامل الاجتماعية والمعيشية والعرف وسائر ما يختلف به الغرب عن الشرق، ولا تقتصر على الكتابة والكتّاب، وعدد من مظاهر التقدم وعدد الكتّاب وتعدد الموضوعات وتنوعها وسعة المفردات وصحة التعبير[٢١]، وهذا مما يستشهد به عن تقدم النثر في هذه الحقبة»[٢٢].

وهكذا نجد في هذا القول شاهداً على تقدم النثر، شاهداً على منزلته حتى ليضارع أمثاله في الآداب الأوروبية في بعض المجالات.

٢ ـ العلوم الاجتماعية

الوظيفة الأساسية للعلوم الاجتماعية، لا سيما في صيغتها المعاصرة، هي الإسهام في اعتماد «العقلية» في معالجة المشكلات المجتمعية، على تعدد مجالاتها في السياسة والاقتصاد وفي الاجتماع والثقافة، وتمكين الأمم والمجتمعات من تعميق الوعي بذاتها سبيلاً لتحقيق تنميتها ومواصلة نهضتها وتقدمها، وهي مشكلات أصبحت في العصر الحديث على حظ كثير من التداخل والتشابك والتعقيد، ينشأ ذلك من صلتها بالإنسان

(٢٠) عباس محمود العقاد، ساعات بين الكتب (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٩)، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

فرداً ومواطناً بين جماعات، يمثل أرقى مستويات الحياة. ومن هنا جاءت تلك العلوم في تلك الصيغة متأخرة في الظهور، ومنها ما يزال دون استيفاء تمام منهجياته بالقياس إلى العلوم الطبيعية وعلوم الحياة التي تنفسخ أكثر من شؤون الإنسان على دقة ملاحظة الظواهر وتحليل العوامل المؤثرة فيها والسيطرة عليها بالتجريب، مهما كان لبعض تلك العلوم كعلم التاريخ وعلم التشريع بعض الوجود في تطور الحضارات.

وقد تضافرت جملة من العوامل والاتجاهات في النهضة العربية الحديثة تستدعي اعتماد العلوم الاجتماعية، ومن ذلك ما كشفته الحركات الفكرية والوطنية من مشكلات الضعف والتخلف، وأكدت ضرورة مواجهتها بالنزعة «العقلية» وبمناهج الفكر والعلم الحديث، واستخدام نتائج حلولها لتلك المشكلات في مقاومة الاستعمار بأساليبه وأدواته، تطلعاً إلى الخلاص من ربقته وإلى التمتع بالحرية والاستقلال، والحياة الكريمة لأبنائها.

ولم تخلُ الأمة العربية من الوعي بذاتها منذ القديم، وجاءت الآية الكريمة **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾**[٢٢]، كما وجاء صمودها في وجه ما مرّ بها من الآفات والنكبات التي أدت إلى ضعفها وتخلفها، من الأسانيد لهذا الوعي مهما ظلت بحاجة إلى تعميقه ونشره بين الجماهير، وبحاجة إلى اعتماد العلوم الاجتماعية في سبيل معالجة ما تواجه من مشكلات الحضارة المعاصرة على ما فيها من التحديات، وأبرزها تحديات الاستعمار وهو يعزز تسلطه على مقوماتها وتعطيل نهضتها بشتى الوسائل والمؤامرات.

وجاءت طوالع الاستجابة لهذه الحاجة الماسّة في إحياء التراث العربي الإسلامي، وما أتاح من استرجاع المزيد من معرفة التراث وتجديد الثقة بالنفس، بما كان للأمة العربية من مقومات الحضارة ومقومات التعويل على النزعة «العقلية» في مواجهة المشكلات، وكانت كتب التاريخ، وللعرب إسهامهم المعروف في إرساء منهجياته، مصادر مهمة في معرفة تلك المقومات، كما كانت باعثاً على نشأة حركة حديثة في كتابة التاريخ، أسهم فيها بعض الكتّاب، ومنهم جرجي زيدان في ما له من المباحث التاريخية، فأصدر **تاريخ التمدن الإسلامي** بجزءين، وترجم لـ **مشاهير الشرق** بجزءين، وألّف سلسلة من الروايات التاريخية تقرّب الأحداث والشخصيات في التاريخ العربي الإسلامي إلى الأذهان، فكانت بين الدراسات التي أشاعت المعرفة بالتاريخ العربي الإسلامي بين عامة المتعلمين، ونشر الشيخ محمد الخضيري محاضراته في **تاريخ الأمم الإسلامية** بجزءين، تناول في الأول صدر الإسلام والدولة الأموية، وفي الثاني الدولة العباسية، وهي محاضرات ألقاها في الجامعة المصرية، وعرض فيها ما يمكن أن يوصف بالأحداث والشخصيات الإسلامية، ولا سيما الخلفاء، في حظ من الدقة والتنظيم، فالكتاب أقرب إلى التاريخ السياسي، يجمل ما ورد في المطولات.

---

(٢٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

وأسهم أحمد أمين في دراسة الحركات الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية، فأصدر سنة ١٩٢٩ كتابه **فجر الإسلام** بجزء واحد، وأتبعه في خلال الثلاثينيات بـ **ضحى الإسلام**، بثلاثة أجزاء عن الحركات الفكرية والحضارية شملت منهجيات علوم اللغة والشريعة ومذاهب الفقه والعقيدة وعلوم الكلام وإنجازاتها، فكان منهجاً وافياً في أساليبه وموضوعاته، تميز بالدقة والتحليل والكشف عن «العقلية» كما تميزت بها الحضارة العربية الإسلامية إبان ازدهارها، وواصل دراساته عن الإسلام في أجزاء أخرى صدرت بعد هذه الحقبة. وظهرت نزعة جديدة في تناول الحياة الاقتصادية والحياة الاجتماعية في دراسة التاريخ العربي الإسلامي على أيدي اثنين من الباحثين هما عبد العزيز الدوري وصالح أحمد العلي، الأول في رسالته التي تقدم بها إلى جامعة لندن عن **الحياة الاقتصادية في العراق في القرن الرابع الهجري**، سنة ١٩٤٢، والثاني في رسالته عن **خطط البصرة في القرن الأول الهجري**، تقدم بها إلى جامعة أكسفورد سنة ١٩٤٩، وأصبحا رائدين في هذا النوع من الدراسات الجديدة التي انتفعت من تقدم العلوم الاجتماعية. وعلى غرار، إعداد الرسائل، يجدر أن لا تغفل دراسة شفيق غربال في **عهد محمد علي** بمصر، وجميعها شواهد على عهد جديد في كتابة التاريخ العربي الإسلامي بنهج جديد يكشف عن «العقلية» في ثناياه وعمّا فيه من الغنى الحضاري ومقومات النهضة والتقدم.

وجرت على منوال الدراسات التاريخية دراسة تاريخ الأدب العربي، فألف جرجي زيدان كتابه عن **تاريخ الأدب العربي** بجزءين، وألف مصطفى صادق الرافعي كتابه **تاريخ آداب العرب**، وكذلك ألف أحمد حسن الزيات كتاب **تاريخ الأدب العربي**، وألف محمد بهجت الأثري كتابه **المجمل في تاريخ الأدب العربي** وكتابه **المدخل لتاريخ الأدب العربي**، وجميعها كتب استخدمت في مؤسسات التربية والتعليم بمختلف المستويات.

ويمكن أن يعد كتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي** مثلاً لتاريخ الأدب العربي، على الرغم مما أثاره من معارضة وردود في نقده ورفض ما فيه من الغلو، حتى عاد المؤلف نفسه يخفّف من دعاواه. وفي الكتاب والردود عليه إنماء للحركة الفكرية وجنوح بها من طرفيها إلى اعتدال «العقلية» بعيداً عن التطرف والمغالاة.

ولا يغفل في كتابة التاريخ إسهام المستشرقين على اختلاف في البواعث والمواقف من الحضارة العربية الإسلامية بين التقدير والإزراء، وعلى اختلاف في المستويات والمنهجيات، وفي سبل الانتفاع من تلك الدراسات، وإذا كان في الأمثلة التي أوردناها عن الرسائل التي تمّت بإشراف بعضهم جوانب حسنة لأنها صدرت عن أذهان واعية منصفة من العرب، فهناك بين الذين تأثروا ببعضهم من ضلوا الطريق وكانوا عرضة للأخطاء.

وعلى منهجيات التوفيق بين نوعين من المؤثرات ما كان منها في التراث العربي الإسلامي، وما استجد منها في الحضارة الأوروبية، وما ترتب عليها من اتجاهات فكرية ونظريات، صدرت دراسات في التشريع والقوانين، وكان من طوالعها صدور مجلة

الأحكام العدلية، وهي مدونة فقهية مستمدة في محتوياتها من الفقه الإسلامي، ولعلها اقتبست في أسلوب صياغتها بعض اتجاهات حديثة، وقد شاع استعمالها في المحاكم، لا في تركيا وحدها، وإنما أيضاً في بعض أقطار الهلال الخصيب، فظلت معتمدة فيها خلال هذه الحقبة، ثم كانت أساساً لجهود قيّمة في التوافق بين الشريعة الإسلامية وبين اتجاهات ونظريات حديثة في الدراسات الأوروبية، توفيقاً أثمر في صياغة نماذج من القانون المدني في مصر وفي العراق وأقطار عربية أخرى، كان على رأس هذه الجهود نفسها عبد الرزاق السنهوري، وقد عمل في العراق عميداً لكلية الحقوق سنة ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦، وظلت صلته به مستمرة في الإشراف على طلبة الدراسات العليا وفي لجان قانونية، ومنها لجنة القانون المدني.

ويمكن أن تعدّ دساتير الدول العربية نماذج جديدة متأثرة بمفاهيم سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية نشأت في الفكر الأوروبي الحديث، ويسري ذلك إلى نماذج أخرى من القوانين المدنية والجنائية التي تكاثرت في هذه الحقبة وفيها مواءمة بين أحوال المجتمعات العربية واتجاهات الفكر المعاصر، ومن مزاياها أن تأتي في سعي موفق لمعالجة مشكلات واقعية تحتاج إليه هذه المجتمعات، فهي جهود فكرية شديدة الاتصال بواقع الحياة، كما أصبحت تتمخض عنها التغيرات الحضارية المعاصرة.

ولا شك في أن جهود كليات الحقوق من ناحية، وجهود المحاكم المدنية والشرعية من ناحية أخرى، تلتقي متعاونة في ثمرات هذه التطورات القانونية، توفق بين الأصالة المأثورة في التراث العربي الإسلامي في ميدان الفقه والتشريع، وبين المعاصرة مستمدة من الفكر الأوروبي الحديث في جامعاته ومؤسساته، فهي جهود تتسم بـ «العقلية» بما فيها من الإبداع والتميز والملاءمة لمطالب الأمة العربية في نهضتها الحديثة.

ويجري على هذا المنوال من العقلية «الواقعية» ما نشأ من تطور الفكر السياسي في هذه الحقبة، موصول الصلات بتطور الحركات الوطنية من ناحية، وبجهود المفكرين العرب في الجامعات العربية وبين طلبة البعثات العلمية في الجامعات الأجنبية وخارج النوعين من الجامعات من ناحية أخرى.

وقبل أن نعرض اتجاهات ذلك التطور، يجدر أن ننبه في هذا المجال بصورة خاصة إلى أهمية التمييز بين الظواهر المجتمعية وبين ما يربط بينها ويفسّرها من مفاهيم ونظريات تنشأ في ميادين المعرفة الفلسفية والعلمية، فالوطنية مثلاً من حيث هي ظاهرة، كانت موجودة ومعروفة ببعض سماتها منذ القديم تبعث إليها في نفوس الناس، نزعات أصلية في الإنسان من حيث ارتباطه بالمكان وبمَن يحل به من الأهل والأقران، وما ينشأ في العلاقات الاجتماعية من الألفة والمودة ومن تعاون ومنافع متبادلة وإيثار، فهي روابط توفق بين الجماعات وتميل بهم إلى مشاعر الانتماء والولاء، وإن لم تعرف بهذه التسمية في بعض الحالات، أو يستقصها الفكر بحظ من التجريد وتحديد المفاهيم في تفسير العلاقات الاجتماعية والسياسية في نظريات العصر الحديث. وكذلك يقال في القومية من

حيث هي ظاهرة من ظواهر الأمم والمجتمعات منذ القديم مهما استجد عليها من تحليل لطبيعتها وصياغة لمفاهيمها وما تشتمل عليه من العناصر والعلاقات، وما يترتب على ذلك من إجراءات السياسة وتنظيم المجتمعات ووحدة الأمم وبناء دولتها الموحّدة، كما هو الشأن في العصر الحديث[٢٣].

فإذا التفتنا بعد هذا التذكير إلى عرض اتجاهات تطور الفكر السياسي عند مطلع هذه الحقبة، فلا خلاف على أن اتجاه الجامعة الإسلامية كان عند مطلعها على حظ واسع من الشيوع على أقلام الكتّاب والمؤلفين، يأتي ذلك أثراً من تأثير الدين في مجمل الحياة العربية وبه يُقَوَّم صلاح الحكّام والحكومات على مدى عصور الحضارة العربية الإسلامية، وأثراً من واقع سيادة الخلافة العثمانية على أجزاء واسعة من الوطن العربي طوال قرابة أربعة قرون، وسبيلاً لمواجهة أخطار الاستعمار ومؤامراته في هجماته على البلدان العربية والبلدان الإسلامية، ومؤامراته بشأن تقسيم تركة «الرجل المريض»، كما عرفت المسألة الشرقية، وتأجيجها حروب البلقان، وما حصل فيها من مذابح للمسلمين آنذاك بدعوى إنقاذ المسيحيين من سيطرة تركيا عليها، وتصريحات كبار السياسيين الأوروبيين بروح الحروب الصليبية نفسها، وجميعها عوامل بين تراث الماضي وواقع الحاضر كانت عالقة في الأذهان بين شرائح واسعة من المواطنين.

غير أن ذلك الاتجاه أخذ بداخله تدريجياً اتجاهان آخران ظلا يعتملان في خلال هذه الحقبة: **أولهما** ما يمكن أن يوصف بالوطنية منتسبة إلى قطر من أقطار الوطن العربي دون غيره، **وثانيهما** اتجاه أشمل يتناول الأمة العربية ويقف من الاتجاه الديني ابتداء وفي بعض من الحالات، مواقف المنازعة والخلاف.

وقد يكون الاتجاه نحو الوطنية ماثلاً في الأذهان، ولو بصورة ضمنية منذ أوائل القرن التاسع عشر، ولا سيما في عهد محمد علي في مصر، ولكنه بدا أكثر صراحة في كتابات رفاعة الطهطاوي عند منتصف ذلك القرن، ولا سيما في كتابه **مناهج الألباب في مناهج الآداب**، ونحا فيه نحواً مدنياً مراعياً سلوك المواطنين، كما شاهدها في باريس من حرص على الانتماء والولاء للوطن وللجماعة القاطنة فيه وعلى استشعار الحقوق، ومنها حق الحرية والنهوض بالواجبات في العمل والخدمات، ملتمساً لذلك أسانيد إسلامية من القرآن الكريم والحديث النبوي وأقوال الصحابة، وكان ذلك طليعة لاعتماد هذين المصدرين: الأحوال والأفكار الأوروبية والأحوال والأفكار الإسلامية في كثير من الكتابات ذات الصفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في مطالب الإصلاح والتقدم في سائر هذه المجالات. وقد اشتملت دعوة الطهطاوي تحقيق المواخاة بين الديانات، مراعاة لواقع مصر وهي المعنية بالخطاب، مع مراعاة فكرة الولاء لجماعة المسلمين، فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوقهم

---

(٢٣) عبد العزيز البسام، «الفوتيه: الظاهرة والمفهوم،» **مجلة التضامن** (بغداد)، العدد ٤ (١٩٦٢).

بعضهم لبعض لما بينهم من الأخوة الوطنية كما قال[٢٤].

وإذا كانت فكرة الوطن مجاورة لفكرة الجماعة الدينية عند الطهطاوي، فإنها تبدو خالصة لذاتها عند أديب إسحق، وهو من المسيحيين المؤيدين لجمال الدين الأفغاني، وفيها تأكيد لحاجة الحياة السياسية إلى وحدة يُرجع إليها و«يجتمع المواطنون عليها اجتماع دقائق الرمل حجراً صلداً». والوطن هو خير وجوه الوحدة لامتناع الخلاف والنزاع عليه، وهو محل سكن الإنسان ومحور انتسابه ومصدر حقوقه وواجباته، وتمتعه بالحرية مستشهداً بآراء أوروبية، وذلك في مقالة أعاد نشرها محمد عبده بهذه الأفكار في جريدة **الوقائع** سنة ١٨٨١ قبيل الثورة العرابية، ولكنه عاد يؤكد معها الجامعة الإسلامية، وكون الدين مصدر الإصلاح في كتاباته في **العروة الوثقى**[٢٥]. ونشأت فكرة «مصر للمصريين» في التمهيد للثورة العرابية في وجه فساد الحكم وغلبة عناصر أجنبية عليه وتدخل الإنكليز في شؤون البلاد، وكان عرابي يستثير السلطان على إجراءاته، كما جاء في مذكراته، حيث اتهمه الخديوي توفيق بالعصيان على السلطان[٢٦].

ثم تكررت الدعوة «مصر للمصريين» في كتابات أحمد لطفي السيد في **الجريدة**، وهي الصحيفة الناطقة بلسان حزب الأمة، وهو حزب أصحاب المصالح في الإقطاع وبعض المثقفين، وكانت تنادي بفصل مصر عن تركيا خلافاً لدعوة مصطفى كامل رئيس الحزب الوطني الذي يتشبث بالسيادة العثمانية على مصر في وجه الاحتلال البريطاني، وما لبث شعار «مصر للمصريين» أن أصبح يقتصر في كتابات أحمد لطفي السيد على العصبية الجنسية المصرية بخصائصها المتميزة تاريخاً وثقافةً ومصالح وحدوداً تفصلها عمّا يجاورها من البلدان العربية نفسها، وظل على هذا النهج إلى آخر هذه الحقبة مستنداً إلى القول بتميز الجنسية المصرية من ناحية، وكون التوحّد مع البلدان العربية المجاورة، من ناحية أخرى، لا يقوم على أساس الواقع، فهو أقرب إلى الأحلام أو الأوهام[٢٧].

وإلى جانب التيار «الوطني» بمعناه الإقليمي في مصر، هناك تيار آخر تبرز فيه القومية، كان من روّاده، كما سلف آنفاً، عبد الرحمن الكواكبي. وتكررت الدعوة إليه في **مؤتمر الطلبة العرب** في باريس سنة ١٩١٣، يخالط ذلك التيار التمسك بالجامعة الإسلامية مع دعوة صريحة في كتابات الكواكبي إلى أن تكون الخلافة من نصيب العرب، تتسم بنزعة دينية شاملة، مع ما يميّز الأمة العربية من كيان دينوي خاص بها. ولعل هذه الصيغة متضمنة في دعوة الملك حسين في الحجاز إلى الثورة العربية في وجه الخلافة

---

(٢٤) نصور، «مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام،» ص ٩٦ ـ ٩٧.

(٢٥) محمد محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج ١، ص ٥٢ ـ ٥٣. انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢٦) حسين، المصدر نفسه، ص ١ ـ ٢.

(٢٧) نصور، المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٠٢.

الإسلامية في الآستانة إبان الحرب العالمية الأولى، تلك الدعوة التي تمت بالتواطؤ مع إنكلترا، مع وعود منها في تكوين دولة عربية تشمل الحجاز وأقطار الهلال الخصيب، وهي وعود بان كذبها في معاهدة سايكس ـ بيكو بين إنكلترا وفرنسا، وتحقق زيفها بصورة واقعية عندما استولت الدولتان على أقطار الهلال الخصيب في أعقاب تلك الحرب وفرّقت بينها ولم يؤبه للثورة العربية ولا لمشاركة جيشها في تحرير سوريا وفلسطين، وقد سبقت هذه الأحداث نشأة الدعوة القومية في برامج الجمعيات السرية التي تكوّنت في مقاومة الدعوة العرقية المتعصبة التي اعتمدها حزب الاتحاد والترقي في تركيا، وذهب فيها إلى سعي لتتريك العرب وطمس اللغة العربية نفسها، تجلّت في مدارس التعليم العام بلا خفاء، ونشأ عليها كثير من شباب العرب، لا سيما من كانوا يدرسون في الآستانة أو ينتمون إلى الجيش العثماني.

واشتدت النزعة الوطنية في مصر بعد ثورتها سنة ١٩١٩، ونفي زعمائها برئاسة سعد زغلول، فكانت مواجهة الاستعمار البريطاني هي الشاغل الرئيس لرجال السياسة ورجال الفكر وللجماهير في مصر في خلال العشرينيات، وربما ساعد على تبنّي هذا الاتجاه ما حصل لأقطار الهلال الخصيب من خضوعها للاستعمار الأوروبي وتفرّق شملها ونشأتها دويلات تحت الانتداب، تخضع لما يفرضه من حدود وقيود، وتواجهه بما كانت عليه من الضعف والتخلّف.

ولكن التيار القومي في أقطار الهلال الخصيب ما لبث أن أخذ بالانتعاش منذ العشرينيات في تلك الأقطار نفسها، وكان من روافد هذا الانتعاش أربعة مقومات: **أولها** ما حصل من توالي الثورات الوطنية ابتداء بثورة ١٩٢٠ في العراق، تبعتها ثورة سوريا سنة ١٩٢٥، وثورة فلسطين سنة ١٩٢٩ وسنة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩، فقد انطوت هذه الثورات الوطنية على جوانب قومية؛ **وثانيها** حركة نشر التعليم وتأسيسه في العراق على أساس قومي صريح، كان لإشراف ساطع الحصري على تأسيسه وتطوره آثار واضحة **وثالثها** تنامي الحركة الصهيونية ودعم الاستعمار البريطاني لتوطيدها حركة استيطانية مفعمة بالأخطار للأمة العربية؛ **ورابعها** نشأة الجيش العراقي وتشبعه مبكراً بالروح القومية بتوجيه من رجاله ومن متخرجي النظام التعليمي، تتوالى عليه ومن بعض رجال السياسة العراقية، ولعله أبرزهم في ذلك ياسين الهاشمي ورشيد عالي الكيلاني، ووعيهم بأخطار الصهيونية والاستعمار، وتجمع أثر هذه المقومات في ثورة ١٩٤١ إبان الحرب العالمية الثانية، فكانت ثورة قومية صريحة في بواعثها وسياساتها وسماتها.

ولم تخلُ الحركة الوطنية في مصر وفي لبنان من نزعة عرقية ضيّقة، فيها عودة إلى الماضي في الفرعونية في مصر، والفينيقية في لبنان، ورافقتها نزعة للانتماء إلى البحر الأبيض المتوسط وأوروبا في الثقافة والمصير، وهما نزعتان يشجع عليهما الاستعمار، ويسعى إلى نشرهما في أقطار أخرى كالعراق، مهما كانت محاولته فيه ضيقة، حيث لم يدعمها فكر سياسي كما حصل في مصر ولبنان.

وتجلى دعم الفكر السياسي للفرعونية وللأوروبية على صفحات مجلة **السياسة الأسبوعية**، وشملت كتابات محمد حسين هيكل رئيس تحريرها ومحمد عبد الله عنان ومحمد زكي عبد القادر ومحمد أمين حسّونة وغيرهم، ولعل كتابات سلامة موسى أشد صراحة ووطأة وتخلياً عن الدين وتمجيداً للحضارة الأوروبية وتجنياً على العروبة والإسلام، وأطول تواصلاً على مرّ الأيام(٢٨).

ومع ميل طه حسين إلى العودة إلى تاريخ الإسلام في كتابه **على هامش السيرة**، فإن كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، (١٩٣٨) صريح بالدعوة إلى النزعة الأوروبية، وإرساء الثقافة في مصر على أساس الفكر الأوروبي القديم والحديث تاريخاً ومصيراً على السواء.

وجاءت حملات التبشير، ولا سيما بين البربر في المغرب العربي، وتنامي الحركة الصهيونية، وكلاهما مما برز في الثلاثينيات، لترد بعض المفكرين إلى صوابهم، وأبرزهم في هذا الاتجاه محمد حسين هيكل فأصدر كتابه **حياة محمد** في السيرة النبوية يرد فيه على افتراءات بعض المستشرقين، وأتبعه بكتاب **منزل الوحي**، وأعلن براءته مما سبق له من ضلال في المتاهات، مدركاً أن مصر إنما تنتمي في ثقافتها إلى العروبة والإسلام(٢٩).

وتجددت الدعوة القومية في الثلاثينيات وقويت على بعض الأقلام، ولا سيما في كتابات محمد رشيد رضا في **المنار** مقترنة بالدعوة إلى الإسلام، وفي كتابات عبد الرحمن عزام، حتى كان يدعو إلى دولة عربية واحدة، وينفي أن تكون حلماً من الأحلام، وفي خطب محمد علي علوبة، وهو بين الذين أدركوا أخطار الصهيونية. ثم كانت مشاركة حكومة مصر مع حكومات عربية في مؤتمرات لندن بشأن القضية الفلسطينية ومشاركتها مع تلك الحكومات في مؤتمر بلودان سنة ١٩٣٨ معلماً رئيسياً في تنامي القومية فكراً وحركة في المشرق العربي عند أواخر هذه الحقبة، تؤيدها اتجاهات في المغرب العربي، ولا سيما ما يقوم به ابن باديس والإبراهيمي في الجزائر من جهود في مقاومة بطش الاستعمار الفرنسي من سياسات في طمس الثقافة العربية والإسلامية، وإلحاق الجزائر بفرنسا ولاية بين ولاياتها، فخاب فأل تلك السياسات في المآل، واستعادت ثورة الجزائر القطر الشقيق قطراً من أقطار العروبة بعقيدته وثقافته الأصلية بلا خفاء.

ومع تكاثر الروابط بين البلدان العربية، وبينها وبين الشعوب الإسلامية، في مقاومة جهود الاستعمار وما يتبعه من دعم لحركات التبشير ومن دعم للصهيونية في فلسطين، أصاب فكرة الجامعة الإسلامية بين الحكومات وفي تصورات بعض رجال الفكر والسياسة بعض الضعف بسبب انهيار الخلافة العثمانية في تركيا بمساعي حركة مصطفى كمال في أوائل العشرينيات، وطمح بعض الحكّام في مصر وغيرها في تبني الخلافة وفرضها على الآخرين، ولعل ذلك من بواعث الكتاب الذي أصدره **علي عبد الرازق**

---

(٢٨) حسين، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤١ ـ ١٤٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥٥ و١٦٢ ـ ١٦٤.

بعنوان **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥)، وذهب فيه إلى القول بأن الخلافة نظام تعارف عليه المسلمون، وليس له في الشريعة ما يلزم به، وذلك ما تصدى لبيانه وترويجه من قبل كتاب **الخلافة وسلطة الأمة**، الذي أصدرته حكومة الكماليين، وقد جاء كتاب عبد الرازق في وقت شاع فيه استنكار ما بدا في حركة الكماليين من العلمانية بمعنى التجرد من الدين الإسلامي واقتفاء الغرب، وما كان للحركة من تواطؤ مع بعض الحكومات الأوروبية نفسها، فضلاً عن جهود تلك الحكومات في تجزئة البلدان العربية وعزلها عن الشعوب الإسلامية[٣٠]. وقد أثار كتاب عبد الرازق معركة فكرية، وحرم مؤلفه من شهادة العالمية التي نالها من الأزهر بقرار من هيئة علمائه، كما فصل من وظيفته في القضاء، وما لبث الأمر أن سوّي بعد سنوات، فأعيدت إليه الشهادة والوظيفة.

ورافقت الحركات الوطنية والحركات القومية على ما بينها من الفصل في بعض الأقطار وبعض التواصل والتكامل في أقطار أخرى كأقطار الهلال الخصيب الأخرى، دعوات لمفاهيم الحرية والاستقلال، ولمفاهيم العدالة والمساواة على مستوى الأفراد والمجتمعات وعلى مستوى الأمم، ونزعتها إلى الوحدة وانتظامها دولاً ذات سيادة، وهذه المفاهيم تستند في بعض البحوث والمؤلفات إلى ما يتضمنه التراث العربي الإسلامي منها وإلى ما حصل من تطور مفاهيم في الفكر الأوروبي، وفي ما حصل لشعوبه من حركات التحرر والتوحّد ونشأة دوله على أسس قومية صريحة، وما زال توحد ألمانيا وإيطاليا نموذجين قريبين إلى الأذهان.

وانتشرت هذه المفاهيم على صفحات الجرائد اليومية والمجلات، وفي تآليف بعض الكتّاب داخل الجامعات وخارجها، ومن تلك المؤلفات كتاب **عباس العقاد**، **الحكم المنطلق في القرن العشرين** في أواخر العشرينيات، ندّد فيه بالفاشية وبالتآمر على الدستور في مصر، وهدّد وهو نائب في البرلمان بكسر أكبر رأس في البلاد يعطل ذلك الدستور[٣١]، وما لبثت كتاباته في التنديد بالرجعية تراجع حتى اتهم بالعيب بالذات الملكية وأودع السجن في سبيل الدفاع عن الحرية لتسعة شهور.

ومهما يكن لهذه الحركات من عوارض النكسة والعقبات على أيدي الاستعمار وعملائه في الحكومات، فإن الدعوة القومية ظلت تتنامى في خلال هذه الحقبة، في ما تحقق للحركات السياسية ولتطور الأفكار وشيوعها بين الطلبة والجماهير عامة من إنجازات، وفيها دلائل لا تخفى عن تنامي «العقلية» في المجالات السياسية فكراً وحركة على السواء.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨٤.

(٣١) النص بحرفيته هو: «إن الأمة على استعداد لأن تسحق أكبر رأس في البلاد يخون الدستور ولا يصونه» نقلاً عن: **مجلة الهلال**، السنة ٧٥، العدد ٤ (نيسان/ إبريل ١٩٦٧)، ص ٨.

ونتابع تطور العلوم الاجتماعية في ثلاثة من فروعها الرئيسية: **علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم النفس**. وكالشأن في ما لاحظناه عن علوم القانون والسياسة آنفاً، وكما لاحظناه عن الأدب أيضاً، فقد جاء تطور هذه العلوم الثلاثة مواكباً تطور المجتمعات العربية، وما نشأ فيها من الحركات الوطنية والمجتمعية، ومن الحاجات استجابة لها ومن المشكلات سعياً لمعالجتها، مما أسهم في تطور هذه الفروع الثلاثة، وكالشأن في علوم القانون والسياسة، برزت فيها أنواع من الدراسات ثلاثة من ثلاثة أنواع من الكتّاب بثلاثة أنواع من المنهجيات.

فالنوع **الأول** كتّاب غير متخصصين يتناولون الظواهر المجتمعية ومشكلاتها بحكم ما لهم من ثقافة عامة، والنوع **الثاني** كتّاب يتناولون تلك الظواهر والمشكلات بحكم ممارستهم إياها في ميادين تجليها سواء في مؤسسات حكومية أو أهلية، والنوع **الثالث** هم المتخصصون بأحد هذه العلوم التي أخذت منهجياتها تتطور تدريجياً منذ القرن التاسع عشر في أوروبا وتزداد وثوقاً في النصف الأول من القرن العشرين، يتناولون مسائلها في نطاق جهودهم بالتخصيص في الجامعات الأجنبية والجامعات التي نشأت في الوطن العربي في هذه الحقبة، أو في نطاق جهودهم بالتدريس في هذه الجامعات نفسها أو بالعمل في دواوين الحكومة وغيرها من المؤسسات الأهلية. ومع القيمة الكبيرة لما أسهم به بعض الكتّاب من النوع الأول ذوي الثقافة العامة أو في النوع الثاني ذوي الممارسة الفاعلة، فإن الدراسات المتخصصة أخذت تتكاثر على مدى العقود الأخيرة من هذه الحقبة.

فمن المشكلات الاجتماعية **قضية المرأة** ومكانتها في المجتمع وما لها من حقوق وواجبات، وقد عالجها **قاسم أمين**، وهو من مريدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بحكم ما له من ثقافة عامة تتفق مع شمول هذه المشكلة وما فيها من التعقيد معالجة تصدر عن اتجاهين: بالاحتجاج بالتراث العربي الإسلامي وبالتطور الحضاري الذي تجلى في أوروبا، وذلك في كتابيه ***تحرير المرأة والمرأة الجديدة***. يتناول الأول أربع مسائل: الحجاب واشتغال المرأة بالشؤون العامة، وتعدد الزوجات، والطلاق، وصدر في تناوله عن الحجاب أن الشريعة الإسلامية إنما هي مبادئ وحقوق عامة تتجاوز الجزئيات التي تنفتح على الرأي والاجتهاد، وهو يعدّ الحجاب، مثلاً، أصلاً من أصول الأدب يلزم التمسك به، ولكنه يطالب بأن يكون منطبقاً على الشريعة الإسلامية، وليس في هذه الشريعة ما يوجب الطريقة المعهودة في الحجاب إذ ذاك، وما تتسم به من المغالاة. وبشأن اشتغال المرأة بالشؤون العامة يقدم المؤلف أمثلة تاريخية تثبت مشاركة المرأة العربية المسلمة فيها، ويرى أن الإسلام قد أنصف المرأة ومنحها حقوقها. وبشأن تعدد الزوجات فإن القرآن الكريم إذ أباحه فقد قيّده بتحقيق العدل وحذّر من الافتئات عليه، وهي قيود يجدر التمسك بها، وكذلك الشأن بالطلاق، فإباحته تقضي ممارسته عند الضرورة القصوى، ففي الكتاب سعي للتوفيق بين أحكام الدين وتطور الحضارة المعاصرة والتعويل على العقل كلّما دعت إلى ذلك حركة الإصلاح الديني. ومال في كتابه الثاني ***المرأة الجديدة*** إلى الأخذ ببعض المنهجيات العلمية في تحرّي الوقائع والأسانيد بما في ذلك إيراد بيانات إحصائية

عن أحوال المرأة في المجتمعات المعاصرة، وهو يحدد مسؤولياتها على ثلاثة مستويات: ما تحفظ به نفسها، وما تفيد به أسرتها، وما تفيد به مجتمعها، ويؤكد ضرورة توفير الأسباب لمعرفتها بالمستويين الأولين، بما تطور في علومها، وهو يردّ مآخذ المسلمين إلى عيوب النقص في التنشئة الأسرية، ومسؤوليات المرأة فيها كبيرة، ويرى أن تراعى حاجات المجتمع واستعدادات المرأة للمشاركة في المستوى الثالث، وفي الكتاب دعوة صريحة إلى الأخذ بالحضارة الأوروبية(٣٢).

ويُعَد قاسم أمين محرّر المرأة في النهضة العربية الحديثة، وما زالت عوامل التغير الحضاري تفعل في المجتمعات العربية في خلال هذه الحقبة حتى اتفق تحقيق كثير مما جاء في دعوته، ولا سيما في ما يتعلق بالتعلم والتعليم للمرأة وما يتعلق بمشاركتها في الشؤون العامة، وإن لم يبلغ الأمر ما يراد له من الاتساع والخلو من السيئات.

وتناولت كتابات **عبد الرحمن الكواكبي**، كما سبق أن ألمحنا، **مشكلة التفاوت بين الطبقات في امتلاك الثروة في المجتمعات العربية**، والتمس حلّ هذه المشكلة الضخمة بما دعاه بالاشتراك العمومي المنظم، ورأى في إيتاء الزكاة وإيفاء الكفارات ما يسهم في معالجة هذه المشكلة، وحذّر من الاستبداد بالمال، ووصف ما بين الفئات الاجتماعية من التفاوت الواسع، وطالب بإزالة الفروق بينها، وتكلّم في الادخار، وأكد أن الإسلام ترك معظم الأراضي الزراعية ملكاً لعامة الأمة، يتمتع بخيراتها العاملون فيها وليس عليهم إلا العشر أو الخراج لا يزيد على الخمس لبيت المال، فلا جرم أن يعدّ الكواكبي رائداً للاشتراكية في منطلقاتها الأساسية، كما جاء بها الإسلام قبل كتابات المتخصصين في صيغتها الحديثة بتفصيلاتها(٣٣).

ونشر **عبد الرحمن الشهبندر** تباعاً سلسلة من المقالات في مجلة **المقتطف** أصدرها في كتاب سنة ١٩٣٦ بعنوان **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**، تناول فيه قضايا اجتماعية منها: المدنية والمرأة والرجل، الأسرة الشرقية والأسرة الشيوعية، والدولة والحكومة، والرعية وبناء الدولة، وفيه عرض للمذاهب السياسية والاجتماعية عند ابن خلدون في القديم والاشتراكية والبلشفية والفاشية والنازية والكمالية في العصر الحديث. والشهبندر طبيب شارك في السياسة وهو ذو ثقافة واسعة وعناية بالنهضة العربية.

وقد بدأ الشيخ **محمد سعيد القاسمي** عند مطلع هذه الحقبة بوضع قاموس الصناعات الشامية، فأتم جزءه الأول قبل وفاته، وشمل مئة وإحدى وأربعين حرفة،

---

(٣٢) حسين، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٣ ـ ٢٨١.

(٣٣) أحمد السمان، «ما أسهم به المؤلفون العرب في المائة سنة الأخيرة في علم الاقتصاد/ سورية،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة**، أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية، سلسلة العلوم الشرقية/ جامعة بيروت الأميركية، منشورات كلية العلوم والآداب؛ الحلقة ٤٣ (بيروت: الجامعة، ١٩٦٥)، ص ٧٧ ـ ٨٠.

وواصل ابنه الشيخ **جمال الدين القاسمي** بمعاونة صهره **خليل العظم** وضع جزئه الثاني، فشمل الجزآن أربعمئة وسبعاً وثلاثين حرفة وصناعة، وتضمنا شرحاً لنشأتها وتطورها وأساليب مزاولتها، وما تحتاج إليه من آلات وأدوات، وحقق الكتابَ الحفيد **ظافر القاسمي**، وقد تأخر نشره حتى سنة ١٩٦٠.

وفي القاموس تاريخ للحياة الاجتماعية والاقتصادية، تبعه تاريخ أشمل وأكثر تخصيصاً لتطور الحياة الاقتصادية في كتاب بعنوان **تاريخ سورية الاقتصادي** صدر سنة ١٩٢٣ للأمير **علي عبد العزيز الحسني**[٣٤].

ومن نماذج الدراسات التي قام بها الذين يمارسون الأعمال المتصلة بالاقتصاد والاجتماع التقرير الذي وضعه **سعيد شقير** وقدمه إلى متصرف لبنان سنة ١٩١٣ بعنوان «تقرير عن مالية لبنان»، عرض فيه مبادئ عامة في ما كان يعرف بالاقتصاد السياسي مشفوعة بآراء وتوصيات عن إمكان تطبيقها في لبنان، مؤكداً صلاحها على ما كان يشكو منه لبنان من الضعف والتخلّف، ويلفت النظر ورود كلمة «الإنماء» في ثنايا التقرير على الرغم من جدّتها آنذاك[٣٥].

ومن تلك النماذج الكتاب الذي وضعه **محمد طلعت حرب** بعنوان **علاج مصر الاقتصادي ومشروع بنك المصريين أو بنك الأمة**، صدر سنة ١٩١١[٣٦]، وقد قدر لكاتبه أن يصبح زعيماً في الحركة الاقتصادية في مصر وأن ينشئ بنك مصر وعدداً من المشروعات الصناعية في نطاقه، ومنها صناعة النسيج التي ازدهرت في أعقاب الحرب العالمية الأولى وما تزال قائمة كبيرة الجدوى في الاقتصاد العربي.

وشملت تقارير الدول الاستعمارية تقارير عن الأحوال الاقتصادية في البلدان العربية منظوراً فيها إلى استغلالها الثروات العربية، كما تكاثرت النشرات الاقتصادية من المؤسسات الوطنية وفي الصحف اليومية حتى لتقارب معالجتها معالجة الموضوعات السياسية، فكلاهما من شواغل الحكومات والمؤسسات والمواطنين عموماً لصلتها بواقع المعيشة على المدى القريب والمدى البعيد، كما أسهم في الكتابات الاقتصادية بعض الكتاب في سورية ولبنان[٣٧] بحكم نظاماتهم العامة واهتماماتهم بالإصلاح.

والصلة بين الأدب وعلم النفس صلة وثيقة، ذلك أن النفس الإنسانية هي موضوع

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨٤.

(٣٥) أمين الحافظ، «ما أسهم به المؤلفون العرب في المائة سنة الأخيرة في علم الاقتصاد/ لبنان،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٣٦) محمد حلمي مراد، «ما أسهم به المؤلفون العرب في علم الاقتصاد/ الجمهورية العربية المتحدة، مصر،» في: المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٣٧) عبد الكريم اليافي، «ما أسهم به المؤلفون العرب في العلوم الاجتماعية/ الاقتصاد/ العراق،» في: المصدر نفسه، ص ٦٤٠ ـ ٦٤٢.

الأدب الرئيسي إبداعاً له في الشعر والنثر، ونقداً لمبدعيه، وهي كذلك موضع علم النفس الذي كان فرعاً من الفلسفة حتى أصبح علماً قائماً بذاته منذ الربع الأخير من مطلع هذه الحقبة. وحفل الأدب العربي منذ القديم بوصف مستفيض للنفس الإنسانية، ولم يغفل نقاد الأدب في التراث العربي العناية بالجوانب النفسية بين مبدع الأدب ومتلقيه، ويجدر الاهتمام بهذه النواحي في العصر الحديث اهتماماً متصلاً بتطور الآداب العالمية ومناهج تغيرها وبتطور علم النفس وما يستخدمه في إغناء الأدب فناً إبداعياً وموضوعاً للنقد والتمييز.

وتجلت هذه الصلة بين الفرعين فكراً وفناً في كتابات كثير من الكتّاب، وظهرت في الصورة الأدبية التي عرضها **طه حسين**، وتصدر بها نوعاً من الترجمة الذاتية في كتابه **الأيام**، وفي كتابه **على هامش السيرة**، وهما من إنتاجه في هذه الحقبة.

ولعل **عباس محمود العقاد** من أبرز كتّاب العربية في العصر الحديث عناية بالجوانب النفسية في الأدب إبداعاً ونقداً يتجلى في اتجاهاته في النقد الأدبي وتأكيده أن يكون الأدب تعبيراً عن الطبع وتصويراً لشخصية المبدع صاحبه ومبدعه، وتطبيقه هذه الاتجاهات في شعره[٣٨]، ويعيننا في هذا المقام مؤلفاته في التراجم ورسم الشخصيات، ومنها في هذه الحقبة، ترجمته للشاعر ابن الرومي (١٩٣٢) واتخاذه من شعره سبيلاً لتصوير شخصيته بسماتها المحددة، وترجمته لزعيم الوطنية المصرية سعد زغلول (١٩٣٧)، لم يقتصر فيها على آرائه وجهوده في العمل السياسي، وإنما شملت خصائص شخصيته وبواعثها وأخلاقه ومقوماتها، وقد قدم لها بفصلين عن الشخصية المصرية أو ما أسماه الطبيعة المصرية: فنّد في الفصل **الأول** كثيراً من الأكاذيب والأوهام بشأنها مما تواترت به أقاويل الأمم الناقمة، ومنها ما روّجه الاستعمار الحديث من أنها أمة لا تحكم نفسها بنفسها وبخضوعها للسطوة الأجنبية، ومنها ما روّجه الإسرائيليون الأقدمون والصهاينة المحدثون، ومنها الخلط بين الفراعنة وعامة الشعب؛ وأوضح في الفصل **الثاني** الشخصية المصرية بعنوان الطبيعة المصرية على حقيقتها، وسعى إلى تلخيصها بقوله «لعلنا لا نلخص الأمة المصرية في كلمة هي أوجز وأصدق وأجمع من وصفها بصيغتها الجغرافية التاريخية المتفق عليها، وهي أمة طويلة التاريخ قديمة العهد **بالمدنية** في أرض زراعية، فهي أمة توارثت العقائد والمأثورات جيلاً بعد جيل، وأصبح لها من تلك العقائد والمأثورات تراث تصونه فوق صيانة المصلحة وتغار عليه أشد من غيرتها على المال والثروة، ثم هي أمة ذات أرزاق مطردة ومعيشة مستقلة لا يعنيها صلاح الحاكم كما يعنيها صلاح الأرض والسماء والعوارض والأجواء، فإذا دعاها الحاكم إلى حرب لا تعنيها فذلك شأنه وليس شأنها وتلك خسارته وليست خسارتها، أما إذا أصيبت في عقائدها وموروثاتها أو ظهر لها

---

(٣٨) عطاء كفافي، **النزعة النفسية في منهج العقاد النقدي** (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٧).

الجور على أرزاقها ومرافقها، فهناك يستعصي قيادها.

وقِدم العهد بالمدنية يتجلى في حب الأسرة واستقرار النظام البيتي على أساس بعيد القرار، فالمصري ينسى كل شيء إلا وشائج الرحم وآداب الأسرة، فالأسرة عظيمة الشأن في آداب المصريين، والمصري اجتماعي من ناحية الأسرة وعراقة المعيشة الحضرية، ومن حيث انتظام العادات والعلاقات. والذهن المصري ذهن عملي واقعي سهل المنطق واضحه في نظرته إلى الدنيا وفي حكمه على الأشياء والناس، فالأرض والغلّة والنيل والفيضان كلها من الوقائع المحسوسة المطردة في قياس العقل بغير توثب في خيال ولا جماح من خاطر، وهو عامل في حياته، كما هو عملي في النظر إلى الحياة، وهو معروف بالمزاح والدعابة واللباقة وبراعة الحديث ولطف النادرة وحسن المؤانسة، وهي خصال لا تستغرب في أمة عريقة الآداب منصرفة في أكثر الأحيان إلى السلم والمعيشة الوادعة، وتلك خطوط عاجلة لخصائص النفس المصرية، كما تُرى بعين الواقع لا كما ترى بعين الغرض والخرافة، وهي خصائص إنسانية تقترن بالقوة فتعتبر من أقوم وأفضل ما عرف عن أخلاق الشعوب، وتقترن بالضعف فتسوء وتنغل، ولكن نظيرها في مساوئ الضعف بين شعوب العالم ليس بالقليل[٣٩].

فهذه دراسة ذات عمق ونفاذ في الشخصية المصرية يمكن أن تندرج في علم الإنسان النفسي (الأنثروبولوجيا النفسية) تصدر عن قلم أديب من غير المتخصصين ظل يستشهد بها في كثير من الدراسات. وقد واصل العقاد تطبيق المنهج النفسي في هذه الحقبة في نقده الكثير من الأدباء والشعراء من العرب والأجانب، ومنها كتابه **شعراء مصر وبيئاتهم في الجيل الماضي**، جامعاً بين المنهج النفسي والمنهج الاجتماعي والمنهج الفني، كما واصل تطبيقه بعد هذه الحقبة في دراسة العبقريات الإسلامية، ومنها النبي، عليه الصلاة والسلام، والخلفاء الراشدين، وبعض فلاسفة العرب والمسلمين، وبعض الأدباء والعظماء على الصعيدين العربي والعالمي بين الأقدمين والمحدثين.

ونلتفت بعد عرض هذه الأمثلة من الدراسات في العلوم الاجتماعية الثلاثة التي تصدر عن غير المتخصصين بحكم ما لدى أصحابها من الثقافة العامة، وقد تلتقي مع الممارسة الفعلية في بعض الحالات، إلى جوانب التخصص في تلك العلوم، سواء في مجال تدريسها أو في مجال وضع البحوث والدراسات فيها.

فأما تدريس **الاقتصاد** فكان يجري أول العهد به عند مطلع القرن العشرين في كليات الحقوق، فلما نشأت كليات للتجارة أصبح بين موضوعاتها الرئيسية، ودخل الاقتصاد الزراعي في كليات الزراعة أيضاً، ثم ضمته كليات الآداب في أثناء تطورها،

---

(٣٩) عباس محمود العقاد، **سعد زغلول: سيرة وتحية** (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٩٣٦)، ص ١٨ ـ ٣٦.

وقد بلغ الاهتمام بتدريسه في الثلاثينيات حتى أدرج بين موضوعات الدراسة الثانوية، كما حصل في العراق.

وأما **علم الاجتماع**، فإن جوانب منه كانت تعرض مندمجة مع مواد دراسية أخرى في كليات الحقوق، ولا سيما في أصول القانون وصلته بتطور المجتمعات وتفاوته بينها، وفي عرض موضوعات الأحوال الشخصية وموضوعات الإجرام، ثم أخذ ويعرض علماً مستقلاً بذاته في كليات الآداب.

وأما **علم النفس**، فكان يدرّس في معاهد إعداد المعلمين مندمجاً في أول العهد به بعلوم التربية في دور المعلمين الابتدائية ومستقلاً بذاته في صيغة علم النفس التربوي في دور المعلمين العالية، ثم في مرحلة تالية بدور المعلمين الابتدائية نفسها، وشملت علم النفس الطبي كليات الطب معنياً بعلاج الأمراض العصبية.

وتخرج في هذه العلوم الثلاثة على المستوى الأول من الدراسة العالية أفواج تعد بعشرات الآلاف وتتجاوزها إلى مئات الآلاف في خلال هذه الحقبة، أسهمت في تطبيق هذه المعرفة لا سيما بين المعلمين والأطباء وفي نشر المعرفة بها في تضاعيف الثقافة العامة وما تحتويه الصحف اليومية والمجلات منها، ومنها إلى الجماهير فترسي أسس «العقلية» بينها. ولا جرم أن يكون لعلم الاقتصاد لما له من صلة بشؤون المعيشة واهتمام المواطنين والحكومات بها سبق في المعالجة في نطاق الثقافة العامة، يتبعه علم النفس لصلته بالتربية والتعليم واعتماده على جهود المعلمين، وقد أصبحت أعدادهم تتكاثر على مرّ السنين، ولصلته بالأدب وعناية بعض كبار الكتّاب العرب باتجاهاته ومناهجه. ويظل علم الاجتماع لما فيه من الشمول والتجريد وخفاء جوانب تطبيقية لإمكان معالجة بعض قضاياه من قبل أصحاب الثقافات العامة، تالياً للعلمين الآخرين في الانتشار في ما أسهم فيه المتخصصون.

ولعل أكثر ما وضع من الكتب والرسائل في هذه العلوم تأليفاً أو ترجمة ما كان يلبي حاجات تدريس هذه الموضوعات في المدارس والمعاهد والجامعات، أو كان يلبي حاجات المؤسسات الحكومية أو الأهلية في شؤون الممارسة والتطبيق. ومن النوع الأخير ما كانت تصدره الجامعات والمؤسسات من نشرات اقتصادية تتابع الحركة الاقتصادية ومطالب التعامل مع قضاياها، ومنها ما صدر عن بنك مصر والمصارف الوطنية والأهلية، وما صدر عن الجامعة الأميركية في بيروت، وعن غرف التجارة في بعض المدن وبعض الأقطار العربية.

ومن المؤلفات التي استخدمت في تدريس الاقتصاد في كلية الحقوق بدمشق الكتاب الذي وضعه **عبد القادر العظم** في علم الاقتصاد متأثراً فيه بما كتبه جاويد في التركية وكتاب جيد بالفرنسية، والكتاب الذي ألفه **فارس الخوري** في علم المالية لتدريسه في الكلية نفسها، وقد وضعه سنة ١٩٢٤، ثم أعاد طبعه سنة ١٩٣٨، فظل مرجعاً وافياً في

ميدانه[٤٠]، وقد ترجم **توفيق السويدي** كتاب شارل جيد عن الفرنسية وظل يعتمد عليه في تدريس الاقتصاد في كلية الحقوق ببغداد[٤١].

على أن من خير الدراسات الجامعية في هذه الحقبة هي الكتب الثلاثة التي أشرف على تحريرها الشيخ **سعيد حمادة**، وأسهم فيها عدد من المؤلفين، وأعدت أصلاً باللغة الإنكليزية وترجمت إلى اللغة العربية، وقد تناولت الأنظمة الاقتصادية في أقطار الهلال الخصيب، **أحدها في** النظام الاقتصادي في سوريا ولبنان سنة ١٩٣٦، **والثاني في** النظام الاقتصادي في فلسطين سنة ١٩٣٩، **والثالث في** النظام الاقتصادي في العراق سنة ١٩٣٨، واشتملت على معلومات وافية وعلى حظ من الدقة، سواء عمّا يمكن أن يوصف بالجغرافيا الاقتصادية للسكان والثروة الطبيعية في التربة والمياه والمعادن والغابات، وما إلى ذلك، وعن الزراعة وعن الأراضي وأساليب حيازتها، وعن الصناعة ومقوماتها، والفلاحين والعمال والنقل والمواصلات والتجارة الداخلية، والتجارة الخارجية وعن الأنظمة النقدية والمالية. وهذه الكتب بما اشتملت عليه من تنظيم وتحليل، أصبحت مرجعاً أساسياً ضخماً للباحثين والمعنيين بالشؤون الاقتصادية في هذه الأقطار. وللمحرر سعيد حمادة فضل تصور المشروع والإشراف على تنفيذه، ففتح بذلك عهداً جديداً في تاريخ التأليف الاقتصادي بشؤون هذه الأقطار، جمع بين الأسس النظرية والتطبيقات[٤٢]. وقد أشار حمادة في الفصل الذي وضعه بشأن الثروة الطبيعية في فلسطين إلى الأراضي القابلة للزراعة في فلسطين والاختلاف فيها بين التقديرات الواقعية التي قامت بها حكومة فلسطين والتقديرات التي وضعها خبراء الوكالة اليهودية بدوافع الصهيونية، وفيها المبالغة تأييداً لإمكانات استيعاب فلسطين هجرة الصهاينة، ولكنه اقتصر على المعلومات الموضوعية من دون إبراز دلالاتها السياسية[٤٣].

وقد شاء المحرر والكاتب أن يقتصر على الجوانب الاقتصادية في هذه المسألة، وكان عليه ألا ينظر إليها مجتزأة عن جوانبها السياسية، ومع هذا التقصير يُعَدّ الكتاب عملاً جليلاً من الناحية القومية، سواء لما توافر فيه من ذخيرة غنية من المعلومات الدقيقة أو من حيث الأسلوب العلمي المتبع في العرض والتحليل. وقد أصبح الكتاب بأجزائه الثلاثة

---

(٤٠) السمان، «ما أسهم به المؤلفون العرب في المائة سنة الأخيرة في علم الاقتصاد/سورية،» ص ٨٧ ـ ٨٨.

(٤١) خير الدين حسيب، «ما أسهم به المؤلفون العرب في العلوم الاجتماعية/الاقتصاد/العراق،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة**، ص ١٩٤.

(٤٢) انظر: المصدر نفسه؛ السمان، «ما أسهم به المؤلفون العرب في المائة سنة الأخيرة في علم الاقتصاد/سورية،» الحافظ، «ما أسهم به المؤلفون العرب في المائة سنة الأخيرة في علم الاقتصاد/لبنان،» وبرهان الدجاني، في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، المصدر نفسه.

(٤٣) الدجاني، المصدر نفسه، ص ٥٥.

أساساً لدراسات وتحليلات أخرى في اقتصاد هذه الأقطار.

ومن البحوث التي تقدم بها الطلبة العرب لنيل درجة الدكتوراه في هذه الحقبة، رسالة محسن البرازي بعنوان «الإسلام والاشتراكية» أبرز فيها موقف الإسلام من حوزة الثروة، ومن حق الملكية الخاصة، ومن الزكاة والكفارات والصدقات ومنع الاحتكار (١٩٢٩)، ورسالة أحمد السمّان بعنوان «النظام النقدي في سوريا» (١٩٣٥)، عالج فيها تطور هذا النظام بين العهد العثماني وعهد الانتداب، ورسالة محمد السرّاج بعنوان «في ضرورة إصلاح زراعي في سوريا» (١٩٣٥) عرض فيها تجارب بعض الدول في الإصلاح الزراعي، وطالب بالإستفادة من خبراتها في تطوير الزراعة في سوريا[٤٤]، وجميع هذه الرسائل وضعت بالفرنسية وقدمت إلى جامعات فرنسية.

وكانت رسالة صالح مهدي حيدر عن «مشكلات الأراضي في العراق»، ورسالة عبد العزيز الدوري عن «الأحوال الاقتصادية في العراق في القرن العاشر الميلادي»، كلاهما بالإنكليزية قدمتا إلى جامعة لندن سنة ١٩٤٢. ومن مزايا هذه الرسائل جميعها أنها تناولت مسائل عربية وإسلامية في إعداد مطالب درجة الدكتوراه من جامعات أجنبية.

وقد أسهمت الجمعية المصرية للاقتصاد السياسي والإحصاء والتشريع سنة ١٩٠٩، التي تضم بين أهدافها دراسة المسائل الاقتصادية ونشر الثقافة في مجالاتها بين أعضائها وبين المواطنين عامة، في إجراء البحوث والدراسات، وأنشأت لهذه الأغراض **مجلة مصر المعاصرة** التي نشرت عدداً وفيراً من البحوث النظرية والتطبيقية باللغة العربية وبالفرنسية والإنكليزية، وعن طريق عقد الندوات وإلقاء المحاضرات، وكانت المجلة في أول العهد بها تكاد تقتصر على كتّاب من الأجانب وما زال إسهام الباحثين المصريين يتكاثر على مدى السنوات[٤٥].

وبرز اتجاه في حركة التأليف في الاقتصاد نحو الموضوعات التطبيقية، كما سبق أن لاحظنا في كتاب محمد طلعت حرب، وما أثمر من مشروعات مجدية، كما ترجمت وألفت بعض الكتب للتدريس في الجامعات.

وعلى الرغم من أن ابن خلدون يُعد أول من وضع أسس علم الاجتماع بما لاحظه من خضوع الظواهر الاجتماعية لقواعد نسبية على حظ من الثبات، وأن يكون منطبقاً على الجماعات، وهي قواعد يمكن اكتشافها في تاريخ الأحداث أو بملاحظتها في واقع الحياة، وأن المجتمعات تتغير وتتطور ولا تظل في سكون وركود، فإن البحوث الاجتماعية في الحقبة التي نحن بصددها ما زالت ضئيلة لم تتابع انطلاقة ابن خلدون،

---

(٤٤) السمان، المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٧.

(٤٥) مراد، «ما أسهم به المؤلفون العرب في علم الاقتصاد/الجمهورية العربية المتحدة/مصر،» ص ٢٩٨ ـ ٣٠٠.

وقد عرّف بمكانته طه حسين في أطروحته للدكتوراه في باريس.

وقد ظلت الظواهر الاجتماعية موضع اهتمام غير المتخصصين، وكثرت عنها الدراسات الوصفية، بل تأخر اعتماد علم الاجتماع فرعاً مستقلاً معنياً بالدراسات العليا حتى في جامعة أجنبية كالجامعة الأميركية في بيروت فلم تصدر عنها دراسات تحليلية تعتمد المنهجيات العلمية الدقيقة للحصول على درجة الماجستير في علم النفس الاجتماعي إلا في الفترة (١٩٥٠ ـ ١٩٦٠). ولم يشتمل في هذه المدة جدول الدراسات التحليلية في لبنان إلا على عالم واحد وعلى بحثين في اجتماعيات الحياة الريفية، وإنما كانت هناك دراسات وصفية لم تزد على ثماني عشرة في الحقبة التي نحن بصددها. كما صدرت في لبنان في هذه الحقبة خمس دراسات ذات طبيعة نظرية على مدى ستين سنة من القرن العشرين أسهم فيها عالم اجتماعي واحد وعالم آخر مختص بعلم النفس الاجتماعي[٤٦].

وتناولت موضوعات الدراسات الوصفية التي أسهم فيها غير المختصين البنيان الاجتماعي والتراث الشعبي والأسرة والعلاقات العرقية وغيرها، كما تناولت الدراسات النظرية الفكر والحضارة والتطور الاجتماعي والاقتصادي والتغير الاجتماعي ومشاكل الشباب والشخصية القومية وغيرها[٤٧].

ومن أوائل المؤلفات في علم الاجتماع كتاب **الموجز في علم الاجتماع** لمؤلفه عارف الكندي مفتش العدلية في دمشق، وقد تولى تدريس الموضوع في كلية الحقوق بدمشق، صدر سنة ١٩٢٥، تناول فيه أنواع العلوم الاجتماعية وحدود علم الاجتماع بينها وتحديد مفاهيم الهيئة الاجتماعية، وهي التي أصبحت تسمى المؤسسة الاجتماعية، كما تناول أصل الإنسان وميله إلى الاجتماع، وما حصل من هيئات المؤسسة الاجتماعية، وما يحفظها كالزواج والوطن واللغة والعنصر، معتمداً على ما جاء عن المؤلفين الفرنسيين، ولا يخلو من اقتباسات من التراث العربي الإسلامي. وصدر في ذلك الحين أيضاً كتاب **علم الاجتماع** لمؤلفه نقولا حداد، وهو لبناني أقام في مصر، وشارك في الحركة الفكرية فيها، وهو من غير المتخصصين، ولكنه يذكر أنه قضى قرابة خمسة عشر عاماً في مطالعة نخبة من المؤلفات الاجتماعية على مختلف وجهاتها ومناحيها، ولعله كان أوسع كتاب في ذلك العهد، وقد قرظه كثير من المفكرين ونوّهوا بالجهد الذي بذله فيه، والمؤلف تخرج في الصيدلة في الجامعة الأميركية في بيروت ونزح إلى مصر، وكان من كتّاب **المقتطف** و**الهلال**، وكتابه يسد ثغرة في موضوعه[٤٨].

---

(٤٦) سمير خلف، «ما ساهم به المؤلفون العرب في علم الاجتماع/لبنان،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة**، ص ٥٠٥ ـ ٥٣٦.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) اليافي، «ما أسهم به المؤلفون العرب في العلوم الاجتماعية/الاقتصاد/العراق،» ص ٦٥٨ ـ ٦٦٠.

وقد كان بين الرسائل الجامعية التي حصل بها على الدكتوراه بعض الطلبة العرب السوريين في فرنسا رسالة **كاظم الدغستاني** في دراسة اجتماعية للأسرة المسلمة المعاصرة في سوريا سنة ١٩٣٢، ورسالة **خالد شاتيلا** بعنوان «الزواج عند المسلمين في سوريا» (١٩٣٤) ورسالة **عبد الكريم الحسامي** في «الزواج والطلاق في الشرع الإسلامي» (١٩٣١)، وجميعها باللغة الفرنسية(٤٩).

ونختم هذا الجزء بالتنويه بجهود علي عبد الواحد وافي الذي تقدم برسالته في نظرية اجتماعية في الرق، وأتبعها بأخرى في الفرق بين رق الرجل ورق المرأة تقدَّم بها إلى جامعة باريس سنة ١٩٣١، كما ننوه بما أسهم فيه بالتدريس وبالبحث في جامعة القاهرة منذ عودته في هذه الحقبة وبعدها، فأغنى علم الاجتماع بدراسته بقرابة خمسين كتاباً ورسالة ومقالة، وكان منها عند انتهاء هذه الحقبة كتابه **علم اللغة** (١٩٤٠) وتلاه بكتاب **فقه اللغة**، وكلاهما مما قدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة. وقد توالت بعد هذه الحقبة عودة طلبة البعثات إلى الوطن العربي، لا سيما في مصر وبلاد الشام والعراق، ومن بينهم في العراق علي الوردي وعبد الجليل الطاهر في علم الاجتماع، وشاكر مصطفى سليم في علم الإنسان.

أما علم النفس وهو ثالث العلوم التي نتناولها في هذه الدراسة قديماً وحديثاً، فقد ظل فرعاً من الفلسفة على مدى القرون، ولم ينفصل عنها إلا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر حين أسس العالم الألماني فنت مختبره في جامعة لايبزغ سنة ١٨٧٩، ليجري تجاربه العلمية على العمليات الإدراكية. وهو علم يقع وسطاً بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، فهو يتناول الإنسان بوصفه أعلى الأحياء وبوصفه منشئاً للمجتمعات لا تقوم إلا بنشاط فكره ووجدانه وإرادته. فلا عجب وهو بهذه الحداثة أن يتأخر تدريسه في المعاهد العربية فرعاً مستقلاً حتى سنة ١٩٠٦، ظل قبلها يدرس مادة ضمن علوم التربية في معاهد إعداد المعلمين(٥٠).

وقد جاءت إشارات إلى بعض موضوعات علم النفس في كتاب رفاعة الطهطاوي **المرشد الأمين للبنات والبنين**، ولا سيما في بابه الثالث عن التعلم والتعليم، حيث أورد المؤلف بعض معلومات نفسية في تربية الناشئين اقتبسها في أثناء إقامته في باريس(٥١). وظهر أول كتاب يبرز هذا العلم فيه في كتاب **الدروس الأولية في الفلسفة العقلية** لمؤلفه دانيال بلس مؤسس الجامعة الأميركية في بيروت، كتبه باللغة العربية، وقد صدر سنة ١٨٧٤، أي قبل أن يستقل هذا العلم فرعاً قائماً بذاته في أوروبا، وكان الغرض من

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٦٦٣ ـ ٦٦٤.

(٥٠) يوسف مراد، «علم النفس في مصر،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **نشاط العرب في العلوم الاجتماعية في مائة سنة**، ص ٤٣١.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

الكتاب أن يكون كتاباً مدرسياً، كما يدل على ذلك عنوانه، وهو يتكلم عن القوى العقلية بوصفها ملكات موحّدة في مكوناتها خلافاً لما كشفت عنها البحوث العلمية في علم النفس الحديث، وتبعه في بيروت عند مطلع القرن العشرين كتاب **أصول علم النفس وأسرار العقل** سنة ١٩٠٤، وكتاب **سيكولوجيا الإنسان: نفوسنا المريضة وعلاجها النفساني** لمنير وهبة الخازن سنة ١٩٣٨، وكلاهما لا يستوفيان الأسس العلمية الحديثة، إذ كتب كلاً منهما من ليس من المتخصصين(٥٢).

ولعل أولى الدراسات عن علم النفس بمعناه الحديث هي التي صدرت مقالات في مجلة **المقتطف**، وفيها إيجاز وإجمال لما ينشر في مجالاتها من الدراسات النفسانية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وهي مقالات كتبها يعقوب صروف وفارس نمر، وهما اللذان أسسا المجلة وتوليا تحرير الكثير من موضوعاتها، ففي مجلدها الثالث سنة ١٨٨٣ ـ ١٨٨٤ أربع مقالات عن الذاكرة، يقابل الكاتب بين مفهومها لدى الأقدمين ملكة موحدة في مقوماتها، ومفهومها في علم النفس الحديث قوة عقلية متنوعة المقومات على اختلاف بينها في الصفات.

وتكرر هذا المفهوم في مقالة أخرى بعنوان «كم ذاكرة لك؟»، ويجيب الكاتب بأن الذاكرة ليست قوة واحدة، بل مجموعة متنوعة من القوى والإمكانات مما يتفق مع الدراسات الحديثة. ويفند بعض المقالات ما كان يعرف عن علم الفراسة، ولا سيما ما يعتمد فيه على الخصائص الجسمية، وقد أوردت المجلة سنة ١٩٠٦ مقالة عن تجارب ثورندايك في تعلم الحيوان بطريقة المحاولة وحذف الأخطاء، ويمكن أن يقال أن هذه المقالات ومثيلاتها في كثير مما ينشر في المجلة أسهمت في نشر الوعي العلمي بالدراسات النفسية الحديثة. وكان أول كتاب يصدر في الطب النفسي كتاب سليمان نجاتي، مدرس الأمراض العقلية في مستشفى القصر العيني بعنوان **أسلوب الطبيب في فن المجاذيب** (١٨٩٨)، وقد تلقى مؤلفه العلوم الطبية في باريس، وعالج مشكلاتها كما تعرف في عصره(٥٣).

وكان علم النفس يدرس، كما جاء آنفاً، في معاهد إعداد المعلمين، ومنها دار العلوم ودار المعلمين العليا ودور المعلمين والمعلمات، تربط موضوعاته بعلوم التربية وأصول التدريس، وكان يدرسه في دار العلوم بعض متخرجيها ممن أرسلوا في بعثات علمية وحصلوا على دبلوم التربية، ومنهم علي الجارم ومصطفى أمين اللذان تخرّجا في كلية إكستر، وألّفا كتاباً بعنوان **علم النفس وآثاره في التربية والتعليم**. وفي العشرينيات كان مدرسو علم النفس في دار المعلمين العليا من متخرجيها الذين عادوا من البعثات العلمية بدرجة بكالوريوس بالتربية وعلم النفس، ومنهم إسماعيل القباني وأمين مرسي

---

(٥٢) لطفي دياب، «علم النفس في لبنان،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، المصدر نفسه، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

(٥٣) مراد، المصدر نفسه، ص ٤٣٨ ـ ٤٤٣.

قنديل مؤلف كتاب **أصول علم النفس وأثره في التربية والتعليم**، ويمتاز بشمول موضوعاته ووضوح عباراته ومناقشة الآراء المختلفة مدعمة بالنصوص مستمدة من مراجعها في الإنكليزية والفرنسية، خلافاً لما سبقه مما جاء ذكره آنفاً مما كان عرضه مادتها سطحياً وأحياناً مشوّهاً، كثيراً ما تُعرض الآراء المتفرقة من دون ربط وافٍ بينها، ومنها ما يخلط بين الغرائز والانفعالات من دون استيعاب لما جاء في نظرية مكدوكال عنها، يصدق ذلك على كثير ممّا ألف في الربع الأول من القرن العشرين وعلى ما ورد في ملخصات لها يقرر أن تدرس في المدارس الثانوية.

وظهر في أواخر العشرينيات كتاب **علم النفس** بثلاثة أجزاء ألفه حامد عبد القادر، ومحمد عطيه الأبراشي، وشاركهما في الجزء الأول محمد مظهر سعيد، وجميعهم ممّن عاد إلى مصر من بعثات إلى إنكلترا، وممن عمل بالتدريس في دار المعلمين العليا[٥٤].

وقد تحولت دار المعلمين العليا سنة ١٩٢٩ إلى معهد التربية، فكان يقبل الطلبة بعد تخرجهم في كلية الآداب وكلية العلوم بعد نشأتها في نطاق جامعة فؤاد الأول التي تأسست سنة ١٩٢٥. ويُعَد أولئك الطلبة بتدريبهم على علوم التربية للتدريس في المدارس الابتدائية والثانوية بأسلوب الإعداد التتابعي خلافاً للإعداد التكاملي الذي كانت عليه دار المعلمين العليا، وجرت عليه دار المعلمين العالية في بغداد، ولا تزال تجري عليه كليات التربية في العراق بالجمع بين دراسة العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية بالتكامل مع دراسة علوم التربية، ومنها علم النفس[٥٥].

وشهدت دمشق صدور أول مجلة عربية متخصصة بعلوم التربية، ومنها علم النفس، أصدرها ورأس تحريرها ساطع الحصري في تشرين الثاني نوفمبر ١٩١٩ في عهد المملكة العربية التي تأسست فيها، وكان ملكها فيصل بن الحسين، فلما جاء الحصري مع فيصل إلى العراق، استأنف إصدار تلك المجلة بعنوانها الأول **مجلة التربية والتعليم** في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٩. وظلت تواصل جهادها في نشر المعرفة المتخصصة وتتابع حركة التربية وعلومها على مدى ثلاثة أعوام، وكانت لها ملاحق من رسائل وكتب مؤلفة ومترجمة في موضوعاتها، وعُنيت عناية خاصة بالقياسات النفسية، ولا سيما اختيارات الذكاء، وكان من كتّابها عدا ساطع الحصري، وهو رئيس تحريرها، متخصصون بالتربية، منهم فاضل الجمالي ومتى عقراوي وخالد الهاشمي. واتفق موعد صدورها في بغداد مع صدور مجلة **التربية الحديثة** في القاهرة، التي يرأس تحريرها أمير بقطر، فهنأت الأولى الثانية وصوبت قولها بأنها أول مجلة متخصصة في البلدان العربية بتذكيرها بصدورها في بغداد، وقبلها في دمشق منذ سنة ١٩١٩[٥٦].

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٧ ـ ٤٥٠.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٥٣ ـ ٤٥٨.

(٥٦) عبد العزيز البسام، «علم النفس في العراق في مائة عام،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، المصدر نفسه، ص ٣٩٤ ـ ٤٢٥.

وعُني إسماعيل القباني بالقياسات النفسية، وقد عُين أستاذاً للتربية التجريبية في معهد التربية عند نشأته سنة ١٩٢٩، كما عُني بالمدارس النموذجية وإجراء التجارب فيها، وكانت لها طوالع في مصر منذ العشرينيات، وتناولتها مجلة **المقتطف** بمقالة من مقالاتها، وكان لعودة **عبد العزيز القوصي** إلى مصر بعد تخرجه في جامعة لندن سنة ١٩٣٤ إسهام ملحوظ في تطور معهد التربية وتطور حركة القياسات العقلية. وكانت جامعة لندن في كليتها الجامعة بقيادة سيبرمان بين عامي ١٩٠٧ و١٩٣٢، ومن بعده سيول بيرث (١٩٣٢ ـ ١٩٥٠)، معنية بمنهج التحليل العامل في القوى النفسية اعتماداً على القياسات العقلية، فكانت دراسة القوصي في هذا الميدان، وقد أدت إلى اكتشافه بين القدرات العقلية قدرة إدراك الأبعاد المكانية في بحث بعنوان «بحث في العوامل باستخدام اختبارات تتضمن الإدراك البصري للمكان»، وهي قدرة طائفية ذات أهمية في الاستعداد للأعمال الهندسية، وفيه تصحيح لنظرية سيبرمان الذي كان يقصر الذكاء على عاملين: عام وخاص، من دون العناية بالعوامل الوسطى التي كان يدعو إلى وجودها بيرث منذ عشريات القرن العشرين. وقد سمّي القوصي ذلك العامل الذي اكتشفه بالحرف (K) رمزاً للحركة في الإنكليزية، وقد عُرف للقوصي هذا الاكتشاف وتكرر الاعتراف به في مراجع علم النفس. ولهذا العامل المكاني أهمية كبيرة في وضع القياسات المعنية بالتنبؤ عن الاستعداد للأعمال الصناعية والهندسية بصورة خاصة، ويُظهر الاستعداد عند المراهقة، ويُبرز بين الطلبة الذين ينصرفون إلى الدراسات التقنية. وقد تابع باحثون آخرون دراسة هذا العامل، ومنهم بعض الطلبة المصريين من طلبة القوصي، وأسهموا في إثبات هذا العامل في بحوث متوالية.

وبينما كان معهد التربية يرسل طلاب بعثاته إلى الجامعات الإنكليزية لإجراء بحوث على أساس منحى تحليل العوامل للقوى النفسية باستخدام القياسات العقلية وتطبيقها على عيّنات من الطلبة واستخدام الطرق الإحصائية في تحليل نتائجها، فإن كلية الآداب كانت ترسل طلبتها إلى الجامعات الفرنسية لدراسة علم النفس بمناحيها الخاصة، وكان من المتخرجين فيها عزت راجح، وقد أعد رسالة عنوانها «المهارات اليدوية» في مجال التوجيه المهني، وحصل على الدكتوراه من جامعة باريس سنة ١٩٣٨، وقد عاد يعمل في دار المعلمين العالية ببغداد، وظل هناك بضع سنوات.

وفي كانون الثاني/يناير ١٩٤٠ حصل يوسف مراد على الدكتوراه من جامعة باريس وكان موضوع رسالته الرئيسي «بزوغ الذكاء»، وفيها مقارنة بين سلوك الحيوان وسلوك الطفل الرضيع في الشهور الأولى حتى يتفجر الذكاء في امتلاك ناصية اللغة، مع تأكيد التوافق بين تطور الجهاز العصبي وتطور السلوك، وقد عرف للبحث أهميته ومكانته، وتواتر ذلك في عدد من الدراسات التالية[٥٧]. وعاد مراد أستاذاً في كلية الآداب في

(٥٧) مراد، المصدر نفسه، ص ٤٥٩ ـ ٤٨٤.

قسم علم النفس وأصدر في الأربعينيات أول مجلة متخصصة بعلم النفس، باسم **مجلة علم النفس**، وظل يدعو فيها إلى ما يصفه بالمنهج التكاملي، وهو منهج بدأت الدعوة إليه في الدراسات النفسية، وإنما يأتي تأكيده وتشديد الدعوة إليه في الوطن العربي ليضفي عليه خصوصية يؤيدها تكاثر الدراسات في إيضاح أبعاده، كما تتجلى في ما بين العقل والجسم من توافق بين القدرات والاتجاهات العقلية من تآزر وتكامل تتجلى في السلوك وفي بناء الشخصية المتوازنة(٥٨).

وعاد من البعثات العلمية إلى سوريا عدد من الطلبة، ومن أبرزهم جميل صليبا متخصصاً بالفلسفة، وما يتصل بها من علوم، وظل ينشر خلال الثلاثينيات كتابه في علم النفس، وهو أول كتاب يصدر في موضوعه بصيغته الحديثة في سوريا. كما عاد إلى العراق في خلال الثلاثينيات عدد من المتخصصين بالتربية وعلومها، منهم فاضل الجمالي الذي تولى الإشراف على الشؤون الفنية في وزارة التربية، ومتى عقراوي الذي كان عميداً لدار المعلمين العالية. وكان لدائرة التربية في الجامعة الأميركية في بيروت إسهام واسع في دراسة علوم التربية، تخرّج فيها بدرجة بكالوريوس عدد كبير من طلبة سوريا وطلبة العراق وطلبة فلسطين، فضلاً عن طلبة لبنان.

٣ ـ تطور العلوم الطبيعية

يلاحظ أن المعاهد المعنية بتدريس الطب والهندسة كانت من أوائل المعاهد التي أنشئت على الأساليب الحديثة في الوطن العربي، كان أولها في عهد محمد علي في مصر، وتواصل العمل فيها على مر السنين، ونشأ مثيلها في الجامعة الأميركية والجامعة اليسوعية في بيروت منذ القرن التاسع عشر، وظهر مثيلها في سوريا وفي العراق في أعقاب الحرب العالمية الأولى عند إنشاء الحكومات الوطنية فيها، كما توالى معها إنشاء كليات للصيدلة وللعلوم في جميع هذه الأقطار، فضلاً عما كانت تشتمل عليه دور المعلمين العالية من أقسام علمية معنية بإعداد المتخرجين للتدريس في مدارس التعليم العام. وظفر بعض متخرجي هذه المدارس بفرص الدراسة العالية في الجامعات الأجنبية، ليعودوا إلى التدريس في الجامعات التي توافرت في الوطن العربي ويمارسوا اختصاصاتهم في غيرها من المؤسسات، فلا جرم أن يتدفق من خريجي هذه الدراسات العلمية فوج بعد فوج من الشباب لينهضوا بنشر الوعي العلمي في الثقافة العامة بين المواطنين وليرتفع بهم المستوى المهني ومستوى الخدمات في مجالاتها، يصدر ذلك من الإيمان الذي يتنامى بأهمية الأخذ بالعلم الحديث وما يترتب عليه من التقنيات في مجالات الصناعة والزراعة والخدمات المدنية والعسكرية على تعددها، وانطلاقاً من الاعتقاد بأن العلم الحديث عالمي في منهجياته وتقنياته، فلا وطن له يختص به دون غيره من الأوطان، مهما كان للعلماء

---

(٥٨) المصدر نفسه.

أنفسهم من ولاء لأوطانهم على تعددها.

وقد برز أمثال هؤلاء العلماء في كثير من أقطار الوطن العربي أطباء ومهندسون وأساتذة لهم مكانتهم في مجالات تخصصهم، وعنيت مجلة **المقتطف** بالذات بنشر المعرفة وتطور العلوم الحديثة وآثارها في الصناعة والزراعة وفي الصحة والتربية والمواصلات وفي سائر مجالات الحياة، وكان لمحررها يعقوب صروف وابن أخيه فؤاد صروف الذي خلفه في تحريرها بعد وفاته سنة ١٩٢٧، الكفايات في الفهم الدقيق والمتابعة المستفيضة بتطور الحركة العلمية وتطبيقاتها إلى جانب الأسلوب العربي السليم دقة ووضوحاً ويسراً في التعبير وتقريباً للمفاهيم إلى الأذهان. وأصدر فؤاد صروف مجموعات من مقالاته في كتب، منها **فتوحات العلم الحديث وأساطير العلم الحديث وآفاق العلم الحديث والفتوحات المستمرة وآفاق لا تحد ومشاهد العلم الحديث**.

وإلى جانب مجلة **المقتطف** في عنايتها بالعلوم الطبيعية ومتابعة حركتها، كانت هناك في العشرينيات والثلاثينيات مجلة **العصور** يرأس تحريرها إسماعيل مظهر، معنياً بالعلوم عامة، ولا سيما علم الأحياء ونظرية التطور، ترجم كتاب **أصل الأنواع** لداروين، وألف كتاب **ملتقى السبيل، في مذهب النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث** وكتاب **تاريخ الفكر العربي**. وترجم **نزعة الفكر الأوروبي** لموتز وكتاب **الفكر والألوهية** للورد بلفور، وخالف شميل لحملته على الدين، وله مقالات في **المقتطف** ورأس تحريرها منذ أواخر الأربعينيات. وكان شبلي شميل من أوائل الداعين إلى نظرية التطور، ترجم كتابات بخنر في شرحها وتوسع هو في تفسيرها ليضفيها على تطور الأحياء والإنسان والمجتمعات في كتابه **فلسفة النشوء والارتقاء**.

وعني الأمير مصطفى الشهابي بالدعوة إلى العلم الحديث والتعريف بمنهجياته وبتطبيقاته، ولا سيما في الزراعة، كما عني بوضع المصطلحات، وله معجم في مصطلحات الزراعة.

وتواصلت ترجمة الكتب في العلم الحديث منذ عهد محمد علي، وازدهرت في خلال هذه الحقبة التي نحن بصددها، وشملت الكتب المدرسية للمدارس الثانوية والكتب للجامعات في مستوى تدريس العلوم الحديثة فيها، ولا يغفل في مجال المصطلحات العلمية إسهام المجمع العلمي في دمشق، وهو أول المجامع العربية الرسمية، كان إنشاؤه سنة ١٩١٩ إبان الحكومة العربية في سوريا، وتلاه مجمع اللغة العربية بالقاهرة وصدر مرسوم إنشائه في كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٢ وباشر مزاولة أعماله في مطلع سنة ١٩٣٣، وتلاه المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٤٧ بعد هذه الحقبة، وعُني جميعها بوضع المصطلحات بالعربية.

وإذا ذكرت العوامل الإيجابية لتطور العلم الحديث وتقنياته وامتزاجه بالثقافة العامة وإغناء الاتجاهات العقلية، ومن تلك العوامل تأكيد حركة الإصلاح الديني التوافق بين الدين والعلم وانتشار الوعي على مختلف المستويات بأهمية الانتفاع من الفكر الأوروبي،

ولا سيما ما هو ماثل في الفكر الحديث بمعناه المحدد، وكونه مصدر قوة للاستعمار في شتى المجالات وضرورة مكافحته بسلاحه، وكونه ذا صفة عالمية يتاح لمن يتقن منهجياته أن يستخدمه لأغراضه وهو «من قبيل بضاعتنا ترد إلينا»، فإن هناك أيضاً عوامل سلبية مثبطة لتقدم العلم كما يتمناه سائر العاملين في الإصلاح، ومن هذه العوامل السلبية أن تدريسه في المعاهد العالية ظل في معظم الحالات بلغات أجنبية ولا سيما الإنكليزية والفرنسية، الأمر الذي قد يعطل تمام استيعابه ومواصلة تعلمه، وأن هذا التدريس ظل في مستوى الدرجات الجامعية الأولى إلى حد بعيد دون المستويات العليا في أصالة البحث العلمي والابتكار، كما عطل التأليف في مجالاته باللغة العربية، فضلاً عن أن الظروف المجتمعية لم تكن قد استوفت تطورها ونضجها، ولا سيما من حيث بقاء الصناعة في مستوى الحرف والصناعات الخفيفة إلى حد بعيد، فلم تنشأ الصناعة الثقيلة التي تستدعي البحث والاختراع، ومن حيث توزع الزراعة في إقطاعيات كبيرة واحتكار الثروات في أيدي أصحاب تلك الإقطاعات، ونقص دواعي الاستثمار في مشروعات التنمية، ومن وراء جميع هذه الأسباب الاستعمار ونزعته في استلاب الثروات وتعطيل نهضة الشعوب وطمس ثقافاتها ومناهضة تقدمها وتسلّطه على إمكانات البلاد، ومن بينها منابع النفط، وحصوله على امتيازات استخراجه في هذه الحقبة بالذات. فلا عجب أن يقل الإنتاج في العلوم الحديثة بدرجاته العليا، ولعل أبرزه مما ينتجه طلبة البعثات في الجامعات الأجنبية وعلى جهود فردية متفرقة لا تجد دعماً وافياً من المؤسسات، ومهما يكن من أمر فإن هناك حاجة إلى رصد هذا النتاج وتقويمه.

٤ ـ الفكر الفلسفي

غبرت على الأمة العربية قرون عدة من الانحطاط الحضاري والضعف والتخلف، فران على الحركة الفكرية الركود والجمود والتقليد، فتنكر شيوخها للفلسفة شكاً بطبيعتها وإزراء بمنهجها وآرائها وتحريم ما يباح وما لا يباح منها، واتهام من يتداولها بالمروق والفساد وتكفيرهم على بعض الألسنة والأقلام في بعض الحالات، وانقطعت صلة العرب بتراثهم الفكري في مستوياته الرفيعة وما اشتمل من الإنجازات.

فلما كانت بوادر اليقظة، وتبعتها طوالع النهضة في العصر الحديث، ونشطت حركة إحياء ذلك التراث، وتوالت نماذجه في الأدب والفقه والتاريخ وعلوم اللغة، جاء دور إحياء نماذجه الفلسفية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كما أسلفنا، وكان من أوائلها **مقدمة ابن خلدون** الصادرة من بولاق (١٨٥٧)، وكتاب **الملل والنحل** للشهرستاني (١٨٧١)، وكتاب **تهذيب الأخلاق** لابن مسكويه (١٨٨٠)، **وحي بن يقظان** لابن طفيل (١٨٨٢)، تلاها سنة ١٨٨٥، **تهافت الفلاسفة** للغزالي، **وتهافت التهافت** لابن رشد.

وشهد القرن العشرون تدفقاً متواصلاً من إحياء التراث الفلسفي العربي الإسلامي،

كما شهد مزيداً من تحقيق تلك الآثار ومعارضة مخطوطاتها والتعريف بأعلامها ووضع مقدمات وتفسيرات لها، وأسهم المستشرقون في عمليات النشر والتحقيق ورسم المنهجيات اللازمة لها بما كسبوه من تقدم المعرفة وأساليبها وضوابطها، وإن لم يخلُ بعضهم من سوء النية والإساءة في تقويمها، وعدها محض نقل عن التراث اليوناني من دون ابتكار فيها كما فعل رينان، بخلاف آخرين عرفوا لها قيمتها وتقديرها حق قدرها، ولا سيما منها ما تم نقله في أول عهد النهضة الأوروبية إلى اللاتينية في اسبانيا وإيطاليا، وكان من أوائل من عرف فضلها وبعد تأثيرها في تلك النهضة نفسها روجر بيكون.

وإلى جانب حركة التحقيق كانت هناك حركة الترجمة من جانبيها، جانب ترجمة الأعمال الفلسفية إلى العربية، ومنها ما كانت ذات أصول عربية نقلت إلى اللاتينية، وجانب نقل نصوص عربية إلى اللغات الأوروبية الحديثة نفسها، فتكاثرت النصوص الفلسفية يتداولها القرّاء ويعكفون على دراستها بتطلع واهتمام. ولا خلاف في أن الفكر الفلسفي بما له من الشمول والتعمق ومن المنهج والأصول، حري به أن يمثل «العقلية» في مرتبة عالية من مراتبها، فلا جرم أن نقف عند تطوره في هذه الحقبة من النهضة العربية وقفة أخيرة نتحرّى ذلك التمثيل في مجالاته.

يقول جميل صليبا إنه لم يجد من مراجع الفلسفة العامة حينما كان يتعلمها في المدارس الثانوية في عشرينيات القرن العشرين إلا بضعة كتب، فلما عاد من البعثة العلمية وأخذ يعلمها في المدارس الثانوية والمعاهد العالية، ازداد عدد المؤلفات والمقالات فيها حتى غمرت المطابع والمكتبات، واتسع لها صدر المجلات الأسبوعية والشهرية، وازداد الميل إلى مطالعة موضوعاتها، وفشا التسامح إزاء الباحثين فيها، وبلغ أحياناً حد التقدير والإعجاب حتى لو اشتملت كتابات بعضهم على نزعات مادية، لأن ناقل الكفر ليس بكافر، فكان تقدم البحث والتأليف فيها يسير جنباً إلى جنب مع نشر التعليم وكثرة المتعلمين[٥٩].

ويذهب إبراهيم بيومي مدكور إلى مثل ذلك الرأي، فيلاحظ أن إنتاج الفلسفة وجمهور قرائها يزدادان عاماً بعد عام في النصف الأول من القرن العشرين، حتى لقد تتلاحق الطبعات للكتاب الواحد في ما لا يتجاوز بضع سنوات، وقد يصل عدد المطبوع منه آلافاً عدة، وأصبح توزيعه لا يقف عند قطر واحد، حتى وصلت الفلسفة إلى مستوى الثقافة العامة والمطبوعات الشعبية، مثل سلسلة **اقرأ** التي تصدرها دار المعارف على نحو ما حدث في القرنين الثالث والرابع الهجري، وعماد هذا الجمهور أولاً وبالذات طلاب الجامعات وهم في نمو مطرد، وإلى جانبهم هواة الفلسفة وعشاقها. ويضيف إلى ذلك تأسيس جمعيات ذات طبيعة فكرية معنية بالفلسفة والعلوم[٦٠]. ويتفق صليبا ومدكور على

---

(٥٩) جميل صليبا، «الإنتاج الفلسفي: الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر الفلسفي في مائة سنة**، ص ٤٢١ ـ ٤٢٩.

(٦٠) المصدر نفسه، وابراهيم بيومي مدكور، «تاريخ الفلسفة،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، المصدر نفسه، ص ٣٦٠ ـ ٣٩٢.

فضل البعثات العلمية وإسهام طلبتها في دراسات جادة بما ألفوا من رسائل للدكتوراه وقد كتبوها بلغات أجنبية وبلغوا بها منزلة رفيعة، ومن أوائل هذه الرسائل رسالة طه حسين في «الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون» بالفرنسية قدمها لجامعة باريس سنة ١٩١٧، ورسالة إبراهيم بيومي مدكور عن «منطق أرسطو في الثقافة العربية»، ورسالته الأخرى عن «مكانة الفارابي في الفلسفة الإسلامية» وكلاهما باللغة الفرنسية تقدّم بها لجامعة باريس سنة ١٩٣٤ ورسالة جميل صليبا عن «فلسفة ما وراء الطبيعة لابن سينا» بالفرنسية قدمها لجامعة باريس ١٩٢٧، ورسالة ألبير نادر بالفرنسية عن «فلسفة المعتزلة» سنة ١٩٣٦، ورسالة كامل عياد عن ابن خلدون بالألمانية سنة ١٩٣٠، وجميعها معني بالفلسفة الإسلامية، ورسالة علي عبد الواحد في «نظرية اجتماعية في الرق»، وأخرى في «الفرق بين رق الرجل ورق المرأة» تقدم بها لجامعة باريس سنة ١٩٣١.

ومن أوائل الكتب في تاريخ الفلسفة ما ألفه محمد لطفي جمعة **تاريخ فلسفة الإسلام في المشرق والمغرب** (١٩٢٧)[٦١]. ويستعرض مدكور ما كتب في تاريخ الفلسفة في أواخر هذه الحقبة وما بعدها حتى الستينيات، فيجد «أنه غزير ومتنوع يعالج الأعلام والمدارس، كما يعالج الآراء والمذاهب في الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة. ونحن نأخذ بوضع الأسس لمكتبة عربية في تاريخ الفلسفة فازت منها الفلسفة الإسلامية بالحظ الأوفر، ولا سيما في مدلولها الواسع الذي يشمل علم الكلام والتصوف»[٦٢].

ويذكر من المؤلفات في تاريخ الفلسفة **قصة الفلسفة اليونانية وقصة الفلسفة الحديثة** أسهم في تأليفهما أحمد أمين وزكي نجيب محمود، ويؤكد ما حققه يوسف كرم من إنجاز في كتابه **تاريخ الفلسفة اليونانية** فلا يزال الكتاب حجّة في موضوعه، فقد درس كرم تطور الفلسفة اليونانية وخص منها أفلاطون وأرسطو، وعرض فكر كل منهما على مدى ما له من كتابات عرضاً وافياً في أسلوب واضح بعيد عن الغلو والشطط. ويضيف: وأرخ مصطفى عبد الرازق في كتابه **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** وقد صدر سنة ١٩٤٤ مشتملاً على عدد من الدراسات سبق عرضها في الجامعة المصرية، ومن أبرزها مقالة في «فيلسوف العرب الكندي» وأخرى في «المعلم الثاني الفارابي»، أحسن فيهما استخدام المصادر العربية مطبوعة ومخطوطة، وإن لم يهمل المصادر الأجنبية، فعرض نصوصها عرضاً مؤيداً لأسانيده وأحكامه، فلا جرم أن يعد الكتاب إنجازاً رفيعاً جرى على إيحاءاته فوج من الطلبة والباحثين. ويمكننا أن نقرر أن طائفة من دراسات العرب في تاريخ الفلسفة الإسلامية تمتاز بقدر غير قليل من العمق والدقة والابتكار والأصالة. وعُنينا بالفلسفات الحديثة والمعاصرة فأرخنا لها وحللنا نظرياتها مترجمين تارة ومؤلفين أخرى، ولا شك في أننا أفدنا كثيراً من جهود مؤرخي الغرب وفلاسفته، وأيضاً من بين ما كتب

---

(٦١) مدكور، المصدر نفسه، وصليبا، المصدر نفسه.

(٦٢) مدكور، المصدر نفسه، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٢.

العرب في الفلسفة الحديثة، خاصة ما يمكن أن يقارن بنظائره في اللغات الأجنبية، على أن منه ما كتب بالفرنسية والإنكليزية، وكان محل تعليق وتقدير من المختصين في الشرق والغرب. أما الفلسفة المسيحية والفلسفات الشرقية فلم نعرض لها بعد إلا في الجملة ولم نقف عندها طويلاً، مع مراعاة أن تاريخ الفلسفة أقل ميادين البحث ملاءمة للهواة وغير المحترفين. وما كتب عنه في العقود الأخيرة من هذه الحقبة وما بعدها إنما تولاه فلاسفة ومختصون عرفوا المنهج الحقيقي وحاولوا تطبيقه، لم يقتنعوا بالنقل غير المباشر بل أبوا إلا أن يصعدوا إلى الأصول فجمعوا المخطوطات وجدّوا في تحقيقها، وقد أخذ مؤرخونا الجامعيون أنفسهم بقواعد البحث الدقيقة، عولوا على المنهج المقارن، وعنوا بالتسلسل التاريخي فبينوا أصول المذاهب ونموها وتطورها ومدى تأثرها بالسلف وتأثيرها في الخلف، ووازنوا بين المذاهب وبين الأعلام من رجالها ففرقوا بين القديم والحديث. وإنتاجنا في تاريخ الفلسفة شبيه بأي إنتاج، فيه الجيد والمتوسط والرديء، وقد يسمو جيده إلى القمة ويقارن بأمثاله من الإنتاج العالمي، وقد بدأنا بذكر اثنين من الباحثين هما يوسف كرم ومصطفى عبد الرازق، ونتبعهما بآخرين منهم في التصوف هم أبو العلاء عفيفي ومصطفى حلمي وعبد الحليم محمود، وفي الفرق والمعتزلة خاصة محمد البهي وأبو ريدة وألبير نادر، وفي ابن سينا صليبا والأب قنواتي والأهواني، وفي إخوان الصفا عادل العوا، وفي الغزالي الأب بويج وحكمة هاشم، وفي ابن رشد محمد موسى ومحمود قاسم، وفي الهلينية مدكور وعبد الرحمن بدوي، وفي ديكارت عثمان أمين، وفي رَسِل زكي نجيب محمود، وجميعهم أو معظمهم من طلبة البعثات العلمية ومن المتخرجين في جامعات أجنبية يتقنون لغاتها[٦٣].

ويختم مدكور آراءه في تطور جهود مؤرخي الفلسفة العرب في النصف الأول من القرن العشرين، وقد أجملها آنفاً بقوله إن الصور التي عرضها مهما بدت بشيء من التفاؤل فإنها صادقة كل الصدق، ومع ذلك فهو يؤكد أن تاريخ الفلسفة لا يزال في أول الشوط، وما أحوجنا إلى جهود كثيرة ومتواصلة، ولا يزال ذلك التاريخ دون ما بلغه العرب في صدر الدولة العباسية، ودون ما هو قائم في اللغات الأوروبية الحديثة، فلا تعرف لغتنا من محاورات أفلاطون إلا بعضها، ومن كتب أرسطو إلا أقلها، ولم نُعنَ بالفلسفة الشرقية ولا المسيحية ولا اليهودية العناية الوافية، بل لا تزال الفلسفة الإسلامية لم تستوفِ دراستها بعد. وفي الفلسفة الحديثة والمعاصرة جوانب شتى لا أثر لها في العربية عند قرابة ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين بعقد من السنين[٦٤].

وظفر علم الكلام بفيض من الإنتاج إحياء لتراثه، وتحقيقاً لمخطوطاته، وتاريخاً لنشأته وتطور اتجاهاته، وترجمة لأعلامه وما لهم من تمايز في الرأي والاجتهاد، وتجديداً

---

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٨ ـ ٣٧٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٦.

في تفسيره، ساعد على ذلك حركة الإصلاح الديني وعناية الطوائف الإسلامية بنشر أصولها وأسانيدها والعودة إلى الينابيع الأولى وإلى أصول البحث فيها إبان ازدهارها، ومقاومة لما فشا من الشعوذة والخرافات، ودحضاً لما يعرض للإسلام من التشويه والافتراءات.

وكان من أهم ما نشر على سبيل إحياء التراث كتاب **نهج البلاغة** لابن أبي الحديد بأربعة مجلدات صدرت في القاهرة سنة ١٣٢٩هـ، وفيه تحديد لمواقف المعتزلة في مسائل التوحيد والعدل والإمامة، وتواصل نشر كتب الجاحظ وهو من أعلام المعتزلة، وفيها مادة غزيرة عن الاعتزال وأعلامه، كما نشرت كتب الأشاعرة، وكتب السلفية، وتوالى التعريف بها وشرحها.

وكان في كتابات الشيخ محمد عبده تجديد لعلم الكلام في العصر الحديث، من أوفاها **رسالة التوحيد**، وقد أملاها أصلاً في محاضراته في بيروت، إذ كان منفياً فيها، وعاد فنقح مسودتها وطبعها سنة ١٣١٥هـ/١٨٩٨م وقرأها على ألوف من العلماء والطلبة المجاورين في الأزهر، وما زال يصوب ما فيها من أغلاط الطباعة، وبهذه التصويبات أعاد نشرها مريده محمد رشيد رضا سنة ١٩٠٩، وفيها ميل إلى الأشاعرة، وإن لم تخلُ من تأييد للمعتزلة، ولا سيما في ما يتعلق بتقويم العقل على النقل عند التعارض، وظهر له أيضاً في تلك السنة كتابه **الإسلام والرد على منتقديه** يدحض ما ورد في مقالات هايونو من افتراءات على الإسلام ورميه بالتعصب وتحذير الفرنسيين من أخطاره، كما أُعيد نشر مقالاته في الرد على فرح أنطون في مجلته **الجامعة**، وهي مقالات يؤكد فيها أن الإسلام كالمسيحية يأتلف والعلم ويحضّ على طلبه، فكان عنوان الكتاب **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (١٩٤٧).

ومن الدراسات الحديثة في علم الكلام، نشأته وتاريخ وتراجم أعلامه، كتاب الشيخ محمد القاسمي كتاب **دلائل التوحيد** (١٩٠٧)، وكتاب **تاريخ الجهمية والمعتزلة** (١٩١٢)، وقد وصفه محمد رشيد رضا بعلّامة الشام، وهو من المعجبين بمحمد عبده، ومقال عن الاعتزال للشيخ طاهر الجزائري نشره محمد كرد علي في مجموعة مقالات بعنوان «القديم والحديث» (١٩٢٥)، كما نشر أحمد رفاعي سنة ١٩٢٧ كتابه **عصر المأمون** بثلاثة أجزاء شملت الدولة الأموية والدولة العباسية وما كان فيهما من قضايا علوم الكلام، كما نشر مصطفى صادق الرافعي كتابه **في إعجاز القرآن والبلاغة النبوية** (١٩٢٨) يستعرض أول ما ظهر من الكلام في القرآن وآراء المتكلمين في مسألة خلقه. ونشر حسن السندوبي سنة ١٩٣١ كتابه **في أدب الجاحظ**، وأفاض في علمه وأدبه وفلسفته، وعرض نشوء الاعتزال وأورد آراء المعتزلة وترجم لأعلامهم. وألف الشيخ محمد أحمد أبو زهرة كتباً في أحمد بن حنبل والشافعي وابن حزم، ثم أجمل في كتاب واحد المذاهب الإسلامية، ونشر بعد هذه الحقبة ضمن سلسلة الألف كتاب. ولكن أوفى الدراسات في الحركة الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية عموماً، وفي المذاهب الإسلامية خصوصاً،

ما جاء في كتاب **فجر الإسلام وضحى الإسلام** بأجزائه الثلاثة لأحمد أمين[٦٥].

ويلاحظ جميل صليبا بشأن المؤلّفات في الفلسفة العامة، سواء ما كان منها أكثره اقتباساً أو إبداعاً، أنها لا تزال في حالة تخبط واضطراب، فالكتب المدرسية المقتبسة عن الكتب الغربية متفاوتة الجودة والإتقان، والاصطلاحات متفاوتة بين واضعيها ولا تخلو من الغموض، على الرغم من جهود المجامع العلمية في وضعها. وكان المؤلفون الذين تثقفوا باللغات الأجنبية أحسن حظاً، وقد كسبت رسائلهم شهرة بين المتخصصين، ولم يتمخض الوطن العربي عن فيلسوف كبير، ومعظم من اشتهروا إنما هم كالكواكب تستضيء بنور غيرها.

ويستعرض صليبا عدداً من الاتجاهات الفلسفية نشأت في الوطن العربي في العقود السبعة الأولى من القرن العشرين، فيعدد منها سبعة هي: الاتجاه المادي والاتجاه العقلي والاتجاه الروحي والاتجاه التكاملي والاتجاه الوجودي والاتجاه الشخصاني والاتجاه العلمي، ونعرض متابعةً الاتجاهات الثلاثة الأولى، لأنها نشأت في الحقبة الوسطى التي نحن بصددها على الوجه الآتي:

أ ـ الاتجاه المادي

يمثله في الوطن العربي **شبلي شميل** إذ اقتنع بصحة مذهب التطور، أو كما يسميه مذهب النشوء والارتقاء في كتابه **فلسفة النشوء والارتقاء** الذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٩١٠، ولم يكن مقلّداً لداروين حذو النعل بالنعل، بل توسع في موضوع النشوء وأطلقه على جميع ما في الكون حاسباً إياه وسيلة لغاية سامية هي إصلاح حال المجتمع الإنساني، وفيه يرى أن الكون مؤلف من المادة والقوة، وأن المادة حالة من حالات القوة. وبرسوخ هذه الفكرة في ذهنه أكد منها مبدأ التوحيد الطبيعي الذي يجعل تحول المادة وتحول قواها شيئاً واحداً يتجلى في ألفة الجماد واصطفاء النبات وإدراك الحيوان وإرادة الإنسان، جميعها واحدة في الجوهر وإن اختلفت في المظهر متنقلة في الكون، متحولة بعضها إلى بعض. وكل ما يطرأ على المادة من نشوء وتحول يؤثر فيها ويؤثر أيضاً في العقل نفسه، فالعقل ليس سوى فعل من أفعال الدماغ بل الإنسان، وجميع ما يكتسبه من الطبيعة متصل بعالم الحس والشهادة، وليس في تركيبه ما يدل على اتصاله بعالم الروح والغيب، فهو كالحيوان في وظائفه وفي تركيبه الكيميائي، والفرق بينهما في الكمية لا الكيفية، وفي العرض لا الجوهر، والنظر في ما وراء الطبيعة عبث لا يجدي.

ولا عجب أن تلقى هذه الآراء الاستنكار كما لقي ما هو أقل منها تطرفاً في نظرية داروين، التي لم يبلغ فيها ما بلغ شميل من المادية ونفي عالم الروح والدين، ردوداً غاضبة في أوروبا، ولكن ذلك لم يمنع شبلي شميل من الدعوة إلى آرائه المغرقة في المادية، وغايته

---

(٦٥) البير نادر، «علم الكلام،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر الفلسفي في مائة سنة**، ص ١٠٢ ـ ٢٤١.

أن يصلح الفساد الذي فشا في زمانه، وأن يطهّر العقول من الخرافات، ولكنه ذهب في مذاهبه إلى الغلو والإلحاد على أن الذين أخذوا بنظرية التطور بعد شميل لم يوافقوه على النتائج المادية التي استخرجها منها، ومنهم اسماعيل مظهر الذي لم يذهب إلى إنكار الأديان، فما بالك بالذين وقفوا بين العلم والدين موقف التوافق والانسجام[٦٦].

ب ـ الاتجاه العقلي

صاحِب هذا الاتجاه، ولا سيما في التوفيق بين العلم والدين، وأول من دعا إليه في العصر الحديث هو **محمد عبده**، كما أسلفنا في بعض مواضع من هذه الدراسة. وتبعه في ذلك بعض مريديه، ومنهم محمد فريد وجدي ومحمد رشيد رضا، فقد دعوا إلى تطهير النفس من الأوهام والخرافات بالعلم وتأديبها بالأخلاق، كما دعوا إلى حرية العقل وتعميم الاعتقاد، ورأوا أن صلاح المسلمين يقتضي الفهم الصحيح للإسلام الذي يعلي شأن العقل مزيةً إنسانية، يفضل سائر الأحياء ويبلغ بها منزلة عالية في الحياة. ومما قاله محمد عبده في كتابه **الإسلام والنصرانية**، إن من أصول الإسلام النظر العقلي لتحصيل الإيمان وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، والاعتبار بسنن الله في الخلق. وقال أيضاً، إن الدين والعلم يتعاونان معاً على تقديم العقل والوجدان، فالله قد منحنا العقل للنظر في الغايات وفي الأسباب والمسببات، ومنحنا الوجدان لإدراك ما يحدث في النفس من لذة وألم، ومن اضطراب أو اطمئنان. والعلم الصحيح مقوم للوجدان، والوجدان السليم عون للعلم وحاضّ عليه، والشرع لا غنى له عن العلم ولا يقوم بينهما تعارض أو تضاد. ولم تذهب هذه الدعوة سدى بل تكاثر دعاتها من المريدين والمعجبين بمحمد عبده بين علماء الدين وبين علماء الطبيعة والمجتمع والإنسان، وكان من آثارها حركات اجتماعية كما حصل في تحرير المرأة بدعوة من أحد مريديه قاسم أمين، وحركات وطنية كما حصل في جهود أحد مريديه سعد زغلول، ودعوة علمية وفكرية كما حصل في جهود المراغي ورشيد رضا وشلتوت وحمروش وغيرهم كثيرون.

وليس في هذا المذهب فلسفة جديدة، وإنما الجديد فيها الرجوع إلى أصول الفلسفة في التراث العربي الإسلامي، ودحض الفلسفات المادية في العصر الحديث، وتأكيد التكافؤ بين العلم والدين. وإذا كان العلم الحديث قد نسخ العلم القديم، فإن الفلسفة الحقة في نظر يوسف كرم ثابتة تؤكد حرية الإنسان لأنه ذو إرادة وهو خالد لأنه ذو روح.

ومن الذين وقفوا بين العقل والدين بين المسيحيين شارل مالك، فهو يؤمن بوحدة الكون وأن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يدرك هذه الوحدة، وأن العلم عاجز وحده عن الإحاطة بخالق الكون الذي إنما يدرك بالقلب والوجدان[٦٧].

---

(٦٦) صليبا، «الإنتاج الفلسفي: الفلسفة عموماً،» ص ٤٠١ ـ ٤٠٤.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٨.

ج ـ الاتجاه الروحي

إن الطريق الحق عند أصحاب الاتجاه الروحي هو العمل على إصلاح حال الإنسان بإحياء قواه الروحية وتزكية وعيه وتحري أصالته. لقد نسي الإنسان في العصر الحديث جوانبه الروحية إلى حد بعيد، وقصر نظره على شؤون بدنه المادية، وهذا من بلاء الحضارة المعاصرة. ولعل من أوائل من دعوا إلى هذه الوجهة الروحية **عباس محمود العقاد** في تأكيده أن الحقيقة الكبرى إنما تدرك حق إدراكها بالوجدان والوعي الكوني، وقد سماها الغزالي الكشف الباطني أو الإلهام. وبين من دعا إليها في الفلسفة المعاصرة هو برغسون. ويرى العقاد أن الإدراك الحسي لا غنى عنه في الإحاطة بالواقع وموجوداته، ولكنه لا يكفي للوصول إلى الحقيقة كلها. وإذا كان كل محسوس موجوداً، فليس كل موجود محسوساً، وما يقال في المعرفة الحسية يقال في المعرفة العقلية، فالعقل أداة للمعرفة ووسيلة للبحث لا يمكن الاستغناء عنها، ولكن العقل كثيراً ما يبرهن على أشياء لا نعرفها ويعجز عن البرهنة عن أشياء نعرفها بالوجدان. والحقائق الكونية أعلى من أن تدرك بالحواس وحدها، وهي أشمل وأعمق من أن يحيط بها العقل، وإنما تدرك بطبيعتها الخالصة بالوجدان الذي ينفذ إلى حقيقة الوجود. فالعقاد يعترف بقيمة العقل في إدراك الواقع وصدق حكمه في الموضوعات العلمية، ولكنه يجده عاجزاً عن الإحاطة والنفاذ إلى الحقائق الإلهية[٦٨].

وتجلت هذه النزعة الروحية لدى العقاد في مذهبه الأدبي إبداعاً ونقداً، وهي التي توصف بالمدرسة الوجدانية، وهي كلمة غنية الدلالات في العربية تتضمن المفهومين الوجود والوجد، ولهذا فهي تكاد تقترب من المعنى البرغسوني للحدس، فهي المعرفة التي تتحقق بها علاقة حميمة بالأشياء وتجمع بين إدراك الوجود والاندماج العاطفي فيه، الأمر الذي يجعل من هذا الإدراك إدراكاً جوانياً ينفذ إلى باطن الموجودات، ولا سيما الإنسان، ويترتب على ذلك أن يكون إبداع الأدب في خير نماذجه تعبيراً صادقاً عن المشاعر في مكنونات النفس وصورة حية لشخصية صاحبه، وأن يكون نقد الأدب التماساً للصلة بين الأثر الأدبي وشخصية صاحبه، وهو مما أكده العقاد والمازني في كتابهما **الديوان** (١٩٢١)، ويوافقهما في هذه صاحبهما عبد الرحمن شكري، كما أكده العقاد في نقده الشعراء الأقدمين والمعاصرين، ومن بين الأقدمين ابن الرومي في كتابه **ابن الرومي: حياته من شعره**، وفي دراساته عن المتنبّي وأبي العلاء وغيرهم، وفي العبقريات التي كتبها عن النبي محمد ﷺ وصحابته، وفي

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٤٠٨ ـ ٤١٠، وجميل القارني إلى كتابات العقاد في: (أ) مطالعات في الكتب والحياة ١٩٢٤ و (ب) التصوف من الدوس مكاسلي (ج) الله ١٩٤٦م. «السببية عند الغزالي،» **مجلة الكتاب**، ص ٧١٠ ومقالة الأسباب برمته الغزالي وابن رشد ص ٢٠٢، ومحمود أمين العالم، «الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٧٦ ـ ٧٧.

هذه الدعوة الأدبية وتأكيد الخصوصية الإقليمية والذاتية للأدباء[٦٩].

وقد نشأ بعد هذه الحقبة عدد من المذاهب الفلسفية متآخية مع نزعة العقاد الروحية، ومنها «الجوانية» التي دعا إليها **عثمان أمين**، والنزعة التكاملية التي دعا إليها **يوسف مراد** في علم النفس، فضلاً عن بعض اتجاهات في الوجودية والشخصانية. وقد لاحظنا في تعريفنا العقلية في المقدمة أهمية توازنها في خير حالاتها مع القيم الوجدانية.

ونجد طوالع النزعة الروحية في الاتجاه العقلي ماثلة في التوافق بين العلم والدين وبين العقل والوجدان، وهما من مقومات دعوة محمد عبده بالذات.

خاتمة

سعى هذا البحث إلى تحرّي تنامي العقلية في النهضة العربية الحديثة في حقبة وسطى من تطورها، وهي حقبة اتسمت بتواصل هجمات الاستعمار الأوروبي على الوطن العربي، وامتدت حتى بداية الحرب العالمية الثانية، كما اتسمت بتوالي الحركات والثورات الوطنية في مقاومة ذلك الاستعمار، الأمر الذي أسهم بين التحدي والاستجابة في تكوين البيئة التي تطور الفكر العربي الحديث في ثناياها.

وقد التمس تنامي العقلية في ثلاث حركات فكرية رئيسية، شملت الوطن العربي: **حركة الإصلاح الديني، وحركة نشر التعليم العام ونشأة الجامعات وإرسال البعثات العلمية إلى الجامعات الأجنبية، وحركة إحياء التراث العربي الإسلامي وترجمة الفكر الأوروبي وتطور الصحافة الجادة**، التماساً يعرض طبيعة هذه الحركات ومحتواها وكونها مصدراً لبث «العقلية» بين المتعلمين، ومنهم إلى الجماهير، وكونها أداة لمزيد من نموها وإغنائها. وتمت متابعة ثمرات تلك الحركات، في عدد من التيارات الفكرية: في الأدب وفي العلوم الاجتماعية وفي العلوم الطبيعية وفي الفلسفة، تحقيقاً لنصوصها وتدويناً لتاريخها، وترجمةً وتأليفاً في موضوعاتها، ورصداً لبعض الاتجاهات التي سادت فيها بحظ من التميز والخصوصية القومية.

وسواء نظرنا إلى تلك الحركات، أو إلى التيارات الفكرية، نجد فيها شواهد على تنامي العقلية، مقدرة بالنقلة الكبيرة الواسعة بين ما كان عليه الفكر العربي عند بداية الحقبة، وما أصبح عليه عند ختامها، ومقدرة بنماذج مهما كانت محدودة تضاهي النماذج العالمية في مجالاتها على قصر أمد هذه الحقبة في تطور النهضات القومية. ويزيد في قيمة هذه الشواهد بنوعيها، أن السائد منها يمثّل توفيقاً موفقاً بين الأصالة مستمدة من أصول الثقافة العربية عقيدة وفكراً، والمعاصرة مستمدة من تطور الفكر الإنساني في العصر الحديث، وذلك تقدم يرسي أسس النهضة العربية ويتيح مجالات تطورها على نهج سليم في النصف الثاني من القرن العشرين.

---

(٦٩) المصادر نفسها.

الفصل الثامن

المشاريع الوحدوية التي شهدها المشرق العربي خلال القرن التاسع عشر، ومواقف ودور روّاد الفكر العربي الحديث منها (١٨٠٥ ــ ١٩١٤)

نبيل عبد الجبّار[*]

يمكن عدّ الفترة المحصورة بين عام ١٨٠٥ ـ الذي تولى فيه (محمد علي باشا) دكة الحكم في مصر ـ وعام ١٩١٤، الذي بدأت فيه الحرب العالمية الأولى، من الفترات الحاسمة في تاريخ العرب الحديث، لأسباب عديدة ـ لعلّ في مقدمتها أنها تمثل مرحلة فاصلة بين عصرين مختلفين: عصر قديم باتت مظاهره ـ السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ـ عاجزة عن مواكبة سنّة التطور والايفاء بمتطلبات الحياة، وعصر جديد تبشّر مظاهره بإمكانية التوصّل إلى حياة أكثر يُسراً وتفكير أدنى إلى الصواب.

وفي خلال تلك المرحلة، وفي سياق عملية التحول، شهد المشرق العربي، فيما كان لا يزال يعد جزءاً من الامبراطورية العثمانية، الدعوة إلى أفكار وطروحات ومشاريع عديدة، تتعلق بمختلف جوانب الحياة ـ السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية. أفكار تتناول، مثلاً، كيفية التعامل مع معطيات العصر من جهة، والموقف من التراث من جهة أخرى. وطروحات تتعلق بكيفية تحقيق العدالة الاجتماعية في ضوء التطورات الاقتصادية، ومشاريع تهدف إلى إقامة أفضل صيغة من صيغ الوحدة السياسية. وبطبيعة الحال، فقد بدت كل واحدة من تلك الأفكار أو الطروحات أو المشاريع، في نظر الداعين إليها، الاستجابة المثلى لمتطلبات التحول.

ويحاول هذا الباحث، تسليط الضوء على المشاريع الوحدوية التي طرحت خلال

(*) أستاذ في كلية التربية، جامعة تكريت، العراق.

تلك المرحلة، مستعرضاً مواقف معاصريها من المثقفين العرب، الذين اصطلح على وصفهم بـ «رواد الفكر العربي الحديث»، كما تجلّت في كتاباتهم، ومن ثم بيان مدى توافقها مع متطلبات المرحلة التي طرحت فيها، ومدى نجاحها في تحقيق أهدافها.

يمكن إجمال تلك المشاريع الوحدوية في ما يلي:

أولاً: فكرة الجامعة العثمانية: الداعية إلى الوحدة الوطنية القائمة على أساس الانتماء إلى الوطن (العثماني) الواحد.

ثانياً: فكرة الجامعة الاسلامية: الداعية إلى الوحدة الدينية القائمة على أساس الانتماء إلى دين واحد (الاسلام).

ثالثاً: فكرة الجامعة العربية: الداعية إلى الوحدة القومية القائمة على أساس الانتماء إلى أمة (عربية) واحدة.

وسأستعرض أولاً، كل واحد من هذه المشاريع ودواعي طرحه وأبرز مناصريه من المثقفين العرب.

أولاً: الجامعة العثمانية

يمكن عدّ فشل الجيش العثماني في الاستيلاء على (ڤيينا)، بعد حصار طويل عام ١٦٨٣، بمثابة نقطة تحول هامة في تاريخ الامبراطورية العثمانية، حيث إنه في أعقاب ذلك، اضطرت الامبراطورية العثمانية إلى تبادل دورها مع دول أوروبا (روسيا والنمسا وفرنسا وبريطانيا)؛ فبعد أن كانت تمثل دور الخصم العنيد الذي يهدد دول أوروبا، بل يوشك أن ينصّب نفسه سيداً على أوروبا، انعكست الحالة، وصارت دول أوروبا هي التي تهدد وحدة الامبراطورية العثمانية وتماسك أجزائها. وقد تجلى ذلك في سلسلة الحروب التي اشتبكت فيها الامبراطورية العثمانية مع دول أوروبا، التي لم تسفر إلا عن تكرار هزائمها، واضطرارها في كل مرة إلى الخضوع لشروط غالبيها، والاستجابة لضغوطهم عليها للتنازل عن جزء من ممتلكاتها لهم، والتغاضي عن تدخلهم المتزايد في شؤونها، بشتى الذرائع، وفي مقدمتها ذريعة حماية الأقليات الدينية[1].

وإذا كان من الجائز أن تعزى أسباب هذه السلسلة من الهزائم المتلاحقة إلى قوة الجيوش الأوروبية، التي استفادت إلى حد كبير من الإنجازات العلمية التي تحققت في أوروبا في أعقاب عصر النهضة، فإنه من الجائز أيضاً، أن تعزى إلى عوامل الضعف

(١) محمد فريد، **تاريخ الدولة العلية العثمانية** (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٧)، ص ١٣٦ وما بعدها؛ جورج لنشوفسكي، **الشرق الأوسط في الشؤون العالمية**، ترجمة جعفر خياط، ٢ ج (بغداد: دار المتنبي، ١٩٦٥)، ص ٥١ ـ ٥٢، وفهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ١٠٢.

والانحلال التي كانت قد أخذت تفعل فعلها في كيان الإمبراطورية العثمانية من الداخل، بدءاً من قمة السلطة وانتهاءً بأدنى مستوياتها.

وكان من الطبيعي أن يُحدث ذلك ردّ فعل ما، ولا سيما لدى الأوساط الواعية والنشيطة في الامبراطورية. وبالفعل ما لبثت الدعوات أن تزايدت واتسع نطاقها، مطالبة بإيقاف التداعي والعمل على الإصلاح والتجديد، وإعادة بناء مؤسسات الماضي العظيم، واللحاق بركب الحضارة. على أن هذه الدعوات، وإن كانت متفقة على وجوب الإصلاح والتجديد، إلا أنها لم تكن متفقة بشأن أسلوب أو وسائل تحقيق الإصلاح المنشود، وسرعان ما عبّرت عن نفسها في اتجاهين رئيسيين:

- اتجاه يدعو إلى الانفتاح على الحضارة الأوروبية، وتبنّي الأفكار والمفاهيم والنظم الأوروبية واعتمادها كوسائل للإصلاح.

- واتجاه كان يتوجس خيفة من تزايد تغلغل الأفكار والمفاهيم السياسية والحضارية الأوروبية في أوساط الدولة ورعاياها، ويعتبرها خطراً على الإسلام والمسلمين، ويرى، بالمقابل، أن الإصلاح والنهوض إنما يتحققان من خلال استلهام التراث الإسلامي النقي، باعتباره منبع المقومات الأصيلة[٢].

وإذا كانت الامبراطورية العثمانية قد شهدت، استجابة لهذه الدعوات، منذ عهد السلطان مصطفى الثالث (١٧٥٧ ـ ١٧٧٣)، وبوجه خاص خلال عهدي السلطانين سليم الثالث (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧) ومحمود الثاني (١٨٠٨ ـ ١٨٣٩)، محاولات جادة من أجل التحديث والإصلاح، وسط صعوبات وتحديات كبيرة من جانب القوى المحافظة، فإن هذه المحاولات كلها يمكن عدها، في الواقع، بمثابة ارهاصات واستعدادات للمشاريع الاصلاحية التي أصدرها السلطان عبد المجيد الأول (١٨٣٩ ـ ١٨٦١)، التي عرفت باسم «التنظيمات» وأبرزها: «خط شريف كولخانه»، الذي صدر في ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٣٩ و«خط شريف همايون» الذي أصدره السلطان عبد المجيد الأول في ١٨ شباط/ فبراير ١٨٥٦[٣].

والواقع أن كلا هذين «الخطين»، أو بالأحرى القانونين، قد تضمنا ـ بين موضوعات أخرى عديدة ـ بنوداً تؤكد على المساواة، مدنياً واجتماعياً، بين جميع رعايا الامبراطورية، بغض النظر عن الطوائف والأديان والأقليات الدينية والقومية التي تنتمي إليها، أي، بعبارة أخرى، إن كلا القانونين ـ وعلى الأخص القانون الثاني (خط شريف

---

(٢) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)، ص ٦٠ ـ ٦١، ٦٨ ـ ٦٩ و٨٩ ـ ٩٠.

(٣) سيّار الجميل، **تكوين العرب الحديث، ١٥١٦ ـ ١٩١٦** (الموصل: جامعة الموصل؛ دار الكتب للطباعة والنشر، ١٩٩١)، ص ٣٢٥ ـ ٣٤٠.

همايون) ـ قد اقترب في نظرته إلى رعايا الامبراطورية من مفهوم «عصري» شاع في أوروبا، ولا سيما عقب الثورة الفرنسية (١٧٨٩)، هو مفهوم «المواطنة»(٤). ذلك أنه في الوقت الذي أخذت دول أوروبا تحاول فيه استغلال مسألة حماية الأقليات الدينية غير المسلمة، ولا سيما المسيحيين، كذريعة للتدخل في شؤون الامبراطورية العثمانية وتحقيق أطماعها فيها، وفي الوقت الذي صارت فيه الشعوب المسيحية التابعة للامبراطورية العثمانية، ولا سيما في البلقان، تعمل من أجل التخلص من الهيمنة العثمانية ملتمسة الدعم والتأييد من بعض الدول الأوروبية (روسيا والنمسا وبريطانيا)، فقد وجد أولو الأمر ودعاة الإصلاح في الامبراطورية العثمانية، أن السبيل الوحيد للحيلولة دون انسلاخ الأجزاء التي تسكنها الطوائف المسيحية هو: طرح مفهوم جديد، أو بالأحرى عصري، لـ «الولاء» للسلطنة يلتزم به جميع رعايا الامبراطورية، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو القومية أو العرقية؛ مفهوم جديد يحل محل «ولاءاتهم ـ الدينية أو القومية أو العرقية»، ويجعلهم يصمّون آذانهم عن الايحاءات الواردة من الدول الأوروبية الداعية إلى انفصالهم. وإجمالاً، مفهوم يجعل «جامعتهم» الأساسية هي «الوطن العثماني» الذي يشتركون في العيش ضمن حدوده، وينظم علاقاتهم فيه قانون واحد يتساوون أمامه، ويخضعون فيه لسلطة واحدة لا تفرق بينهم.

ولقد تحمس لهذه الدعوة في «استانبول» ـ عاصمة الامبراطورية ـ كتّاب ومفكّرو النصف الأول من القرن التاسع عشر، أبرزهم «صادق رفعت باشا». لكنها لم تعالج معالجة وافية إلا على يد جيل لاحق من الكتّاب، احتل مكانة مرموقة في العقد السادس من ذلك القرن، أمثال شينازي، وضيا باشا، ونامق كمال، الذين اطلعوا على الثقافة الأوروبية وتأثروا بها وعملوا على نشر مفاهيمها في الصحف التركية التي أخذت تصدر في الامبراطورية وفي غربي أوروبا معاً منذ عام ١٨٦٠. وفي منتصف الستينيات أقدموا على خطوة أشد جرأة، وهي القيام بأول محاولة لتنظيم حزب سياسي فأسسوا، برعاية مصطفى فاضل باشا ـ أحد أعضاء الأسرة الخديوية الحاكمة في مصر ـ وعضوية ضيا باشا ونامق كمال، حزب الشباب العثماني في استانبول أولاً، ثم نقلوا مقرّه إلى باريس(٥).

ولئن كانت هذه الدعوة قد استهدفت تجديد شباب الامبراطورية العثمانية، وإصلاح أوضاعها وإعادة بناء مؤسساتها بما يتلاءم مع ظروف العصر والتطورات الحضارية التي شهدتها أوروبا فتحمس لها، في المقام الأول، العثمانيون الأتراك القاطنون في عقر دار السلطنة، إلا أنها ـ «الدعوة» ـ لم تعدم مناصرين ومتحمسين لها بين الرعايا العثمانيين العرب، مسلمين ومسيحيين، ولا سيما أولئك الذين استشعروا في تنامي النفوذ السياسي والعسكري الأوروبي خطراً لا يمكن مواجهته إلا من خلال قيام جميع العثمانيين، أياً

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤١ ـ ٣٤٣، وحوراني، المصدر نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٥) حوراني، المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١، ١٢٠ و٣١٤.

كانت انتماءاتهم الدينية أو الطائفية أو القومية، برصّ صفوفهم والتآلف في ما بينهم ضمن إطار «الوطن العثماني» الواحد. ومن بين هؤلاء كان بعض من عُدّ من رواد الفكر العربي الحديث، خلال القرن التاسع عشر، مثل خير الدين التونسي.

لقد حاول **خير الدين التونسي** (١٨١٠ ـ ١٨٩٠) أن يُجمل مواقفه من موضوع التجديد والإصلاح في كتابه الشهير **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الذي ألّفه باللغة العربية، ونشره عام ١٨٦٧، مدافعاً بحماس عن «التنظيمات» التي أصدرها السلطان عبد المجيد، ولا سيما ما يتعلق منها بترسيخ وتنمية الشعور بالمواطنة في نفوس جميع رعايا «الوطن العثماني»، حيث يقول: «وحيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لو لم يكن إلا تنفير الأجنبي والمتوظفين منها، لكان كافياً في الأدلة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة. كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة، كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم، ويعرّفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم»[٦].

ومن بين المثقفين الشوام المسيحيين الذين تجاوبوا مع فكرة الجامعة العثمانية **أديب اسحق** (١٨٥٦ ـ ١٨٨٥). ومما يلفت الانتباه أنه قد عالج في كتاباته موضوعاً لم يسبقه إليه مؤلف عربي، خلال القرن التاسع عشر، وهو موضوع: الأمة والوطن والقومية والوطنية. فقال في تعريف الأمة إنها: «... الجماعة المتجنسة جنساً واحداً، الخاضعة لقانون واحد. وليس المراد بوحدة الجنس التوفيق بين الأنساب... وإنما المراد (بها) اتفاق الجماعة على الاعتزاء إلى جنس واحد، يتوالدون فيه، ويتسمون به، كالجنس... العثماني لسكان البلاد العثمانية في أوروبا وآسيا...»[٧] وهو يرد على القائلين بأن الأمة تستلزم وجود لغة واحدة يتكلمها جميع المواطنين، فيقول: «وقد زعم بعض الناس أن من لوازم وحدة الأمة وحدة اللغة. وهو وهم...». ومن ثم فإنه يخلص إلى القول: «فقد ثبت بما ذكر أن الأمة هي الجماعة من الناس تتجنس جنساً واحداً، أي تتسم بسمة واحدة على اختلاف أصولها ولغاتها، وتتعاون باسم تنتسب إليه، وتدافع عنه». ولا شك في أن أديب اسحق، في رأيه هذا، إنما كان يرمي إلى تكييف مفهوم الأمة بحيث يتطابق مع واقع الامبراطورية العثمانية، محاولاً استبعاد كل ما من شأنه أن يحول دون وحدتها كـ «أمة» وكـ «وطن»، حيث يقول: «ولذلك لا يتعذر على العاقلين منا أن يزيلوا آثار التعصب من أفكار الجاهلين، فنكون جميعاً أمة واحدة لا تتعصب إلا لوطنها ولا تطلب

---

(٦) انظر: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق المنصف الشنوفي، ط ٢ (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢)، ص ٤٣.

(٧) أديب اسحق، **الدرر**، جمعها جرجس ميخائيل غاس (الاسكندرية: مطبعة المحروسة، ١٨٨٦)، ص ٥٣، نقلاً عن: منير مشابك موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٥٦ ـ ٥٧.

إلا صيانته وتنقش على صفحات قلوبها (فلتحي الأمة) (فليحي الوطن)»[٨].

وكذلك من بين المثقفين الشوام المسيحيين، أيضاً، الذين تحمسوا لفكرة «الجامعة العثمانية»، **فرح انطوان** (١٨٧٢ ـ ١٩٢٢)، الذي كان الموضوع الأساس الذي استأثر باهتمامه هو البحث عن السبيل الصحيح لإصلاح مجتمعه، الذي بدا له أنه يشكو من «داءين الأول داخلي وهو جهل أبنائه، والثاني خارجي وهو مطامع الدول القوية فيه...»[٩]. أما الدواء الكفيل بمعالجة هذين الداءين فيتمثل برأيه في جامعة الوطن، أو بالأحرى «الجامعة العثمانية»، حيث يقول: «فدواؤنا في أن تجتمع كلمتنا. ودواؤنا في أن ننشئ بإخلاص الجامعة الوطنية العثمانية لتكون سفينة النجاة لنا جميعاً»[١٠]. ومن هنا جاءت تسميته المجلة التي أصدرها في الاسكندرية عام ١٨٩٩، في أول الأمر، باسم **الجامعة العثمانية**، التي أعلن، صراحة، أن أهم أهدافها سيكون «خدمة الوطن العثماني... والجامعة العثمانية بنوع مخصوص، فتبحث في ما يجمع لا في ما يفرّق. وفي ما يرتق لا في ما يفتق. واضعة أمرها الوطني فوق كل أمر سواه...»[١١]. ولقد ظل فرح أنطون متعاطفاً مع فكرة الجامعة العثمانية حتى بعد وقوع الانقلاب العثماني عام ١٩٠٨، وحتى بعد أن قرر وقف نشاطه الفكري والخوض في شؤون الحركة الوطنية المصرية، إذ مما يلاحظ أنه اختار المساهمة في تحرير صحف الحزب الوطني المعروف بميوله العثمانية[١٢].

ومن بين الداعين إلى فكرة الجامعة العثمانية أيضاً، **عبد الحميد الزهراوي** (١٨٥٥ ـ ١٩١٦)، الذي كان عثماني الهوى حتى عام ١٩١٤، ساعياً من أجل التوفيق بين العرب والترك والدعوة إلى توطيد الرابطة العثمانية. وتحفل مقالاته التي نشرها في جريدة **الحضارة**[١٣] بإشارات متكررة إلى «معشر العثمانيين (ونحن، معشر العثمانيين نؤلف

---

(٨) اسحق، المصدر نفسه، ص ٥١. نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٩) فرح انطون، «الشرق والغرب، الداء الخارجي،» **الجامعة العثمانية**، السنة ١، الجزء ١ (١٥ آذار/مارس ١٨٩٩)، ص ٥ ـ ٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦. انظر أيضاً: فرح انطون، «كتاب مفتوح إلى عطوفتلو رشيد بك والي بيروت قبلاً ووالي بروصة الآن،» **الجامعة (الجامعة العثمانية)**، السنة ٤، الأجزاء ٦، ٧ و٨ (١٩٠٣)، ص ٣٣٢.

(١١) **الجامعة العثمانية**، السنة ١، الجزء ١ (آذار/مارس ١٨٩٩)، مقدمة الجامعة، ص ١.

(١٢) فرح انطون، «فاتحة أحاديث شهرية في المسائل العثمانية،» **الجامعة (الجامعة العثمانية)**، السنة ٧، الجزء ٢ (كانون الثاني/يناير ١٩١٠)، ص ٦٧ وما بعدها وص ١٠٨ وما بعدها.

(١٣) جمعت مقالاته المنشورة في جريدة **الحضارة** خلال عامي ١٩١١ و١٩١٢، وأعيد نشرها في كتاب. انظر: عبد الحميد الزهراوي، **الارث الفكري للمصلح الاجتماعي عبد الحميد الزهراوي**، جمعه وحققه جودة الركابي وجميل سلطان (دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦٣).

«جماعة واحدة»، في الحاضر، ولكننا، بالنسبة إلى التاريخ، نؤلف جماعات متعددة). .»[١٤]، وقوله: «.. فعلينا معشر العثمانيين أن نطبق العدل لنحافظ على (الرابطة العثمانية العظمى). .»[١٥]. وقد ألحّ على وجوب اتحاد جميع «العناصر» العثمانية داخل الجامعة العثمانية لرد مطامع الدول الاستعمارية وتفكك الدولة العثمانية. وانسجاماً مع هذا الموقف، فقد دعا العرب إلى الاندماج في إطار «الوطن العثماني» فهو إذ يتساءل: وما هو نظرنا إلى أنفسنا (العرب)؟ يجيب قائلاً: «هو في هذا المقام أن نبني سياستنا معشر العرب على جعل جميع العرب، الذين تشتمل عليهم الجغرافية العثمانية، عثمانيين بالفعل. . . .»[١٦]. وبقدر ما يحث الزهراوي العرب على أن يظلوا متمسكين بالرابطة العثمانية، ولو جهل حقوقهم بعض الترك، فإنه يدعو إلى مساعدة الترك للعرب: «أيها الترك ساعدوا العرب على الاتحاد والترقي والتمدن، وفي هذا منعة للدولة العثمانية والأمة العثمانية. . .»[١٧].

وكذلك يعدّ من جملة الداعين إلى الجامعة العثمانية **عبد القادر المغربي** (١٨٦٧ ـ ١٩٥٦)، الذي تشير كتاباته[١٨] إلى كونه معارضاً إقامة «جامعة عربية» في إطار شبه الجزيرة العربية؛ بمعنى انفصال العرب ووقوفهم في وجه الدولة العثمانية، وكذلك معارضاً إنشاء «جامعة إسلامية»؛ بمعنى إنشاء وفاق بين ممالك الإسلام يجمعهم وحدهم ويجعلهم في معزل عن الحكومة العثمانية «.. فهذا مما نأباه لهم كل الإباء»[١٩].

وفي مقابل ذلك، فإنه كان من المدافعين عن جعل «الخلافة» الاسلامية للعثمانيين، واستمرار انضواء العرب تحت الحكم العثماني، فهو يقول في هذا الصدد: «لا غنى للجمهرة العربية، إذا تحقق تكوينها، عن قوة تستند إليها، ونقطة ارتكاز ترتكز عليها. ولا نخال أن هناك قوة تصلح لذلك إلا قوة الحكومة بما امتازت به من قديم دولة وشديد صولة. . . فهي الدولة الاسلامية الوحيدة في نظام حكومتها، ودربة جيشها، ومقدرة رجالها»[٢٠].

ولعل من أبرز المصريين المتحمسين لفكرة «الجامعة العثمانية»، **مصطفى كامل** (١٨٧٤ ـ ١٩٠٨) الزعيم السياسي المصري، الذي عمق احتلال بريطانيا لبلاده عام

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣، نقلاً عن: موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨**، ص ٢٣٠.

(١٥) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(١٦) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(١٧) الزهراوي، المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

(١٨) عبّر المغربي عن آرائه السياسية في كتابه: عبد القادر المغربي، **البينات**، ٢ ج (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٣ ـ ١٣٤٤هـ)، وهو كتاب ضمّ في جزئيه مقالاته وبحوثه المنشورة في الصحف والمجلات.

(١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٥، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢٠) المغربي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٦، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

١٨٨٢ من تعاطفه مع الامبراطورية العثمانية وتمجيده لها، فهو يقول في كتابه **المسألة الشرقية**، الذي صدر عام ١٨٩٨: «وإنني أضرع إلى الله فاطر السموات والأرض من فؤاد مخلص وقلب صادق أن يهب الدولة العلية القوة الأبدية والنصر السرمدي ليعيش العثمانيون والمسلمون مدى الدهر في سؤدد ورفعة، وأن يحفظ للدولة العثمانية حامي حماها وللإسلام إمامه وناصره جلالة السلطان الأعظم والخليفة الأكبر الغازي عبد الحميد الثاني.»[٢١]. وهو قد اعتبر بقاء الدولة العثمانية واستمرارها ضرورة للمجتمع الدولي والنوع البشري، إذ يقول: «ولكن الحقيقة أن بقاء الدولة العلية ضروري للنوع البشري وأن في بقاء سلطانها سلامة أمم الغرب وأمم الشرق، وأن الله جلّ شأنه، أراد حفظ بني الإنسان من تدمير بعضهم البعض ومن حروب دينية طويلة بحفظ سياج الدولة العلية وبقاء السلطنة العثمانية»[٢٢].

ثانياً: الجامعة الاسلامية

في عام ١٨٧٦ وصل السلطان عبد الحميد الثاني إلى دكة الحكم، بعد أن نجح في إقناع دعاة الإصلاح والتجديد بأنه خير من سيأخذ بدعوتهم باتجاه العمل والتطبيق. وبالفعل فإنه سرعان ما عيّن أحد أبرز دعاة الإصلاح ـ مدحت باشا (١٨٢٢ ـ ١٨٨٣) في منصب الصدر الأعظم، وأصدر في ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ١٨٧٦ «الدستور العثماني». غير أن اتجاه الأحداث التي شهدتها الامبراطورية العثمانية، بعد ذلك، جعله يتوجّس خيفة من تصاعد الاتجاه «الليبرالي» بين أركان حكومته، لذا فإنه ما لبث أن عزل مدحت باشا ثم تذرع بإعلان روسيا الحرب، فأصدر قانوناً عطل بموجبه «الدستور» ولما يمض على إعلانه سوى شهور قليلة[٢٣].

وفي مقابل ذلك، اتجه السلطان عبد الحميد بسياسته، سواء الداخلية أو الخارجية، وجهة أخرى مغايرة، تكفل له تحقيق الأهداف التي يسعى إليها، وتنسجم مع نزعته الدينية المحافظة، وتقوم على أساس الدعوة إلى «الجامعة الاسلامية». فلقد اقتنع السلطان، ومن ورائه سائر المناوئين للاتجاه التحديثي العصري أو الإصلاحي «الليبرالي» المتصاعد، أن الوسيلة الوحيدة، التي يمكن بواسطتها إيقاف عوامل الضعف والتداعي التي صارت تنخر في كيان الامبراطورية العثمانية، وبالتالي تجديد قوتها وإنهاضها، تتمثل في التركيز على الوازع الديني لدى المسلمين، سواء من كانوا منهم من رعايا الامبراطورية أو من كانوا من رعايا الدول الأخرى، لأن ذلك من شأنه أن يزيد من تماسك الامبراطورية في

---

(٢١) مصطفى كامل، **المسألة الشرقية** (القاهرة: مطبعة الآداب، ١٨٩٨)، المقدمة، ص ٢، نقلاً عن: علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ط ٢ (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨)، ص ١١٨.

(٢٢) كامل، المصدر نفسه، ص ١٥، نقلاً عن: المحافظة، المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٢٣) الجميل، **تكوين العرب الحديث، ١٥١٦ ـ ١٩١٦**، ص ٤٤٢.

الداخل، وأن يمدها بعناصر القوة والمبادرة في الخارج. ذلك أن التركيز على الوازع الديني وإثارته، يمكن أن يؤدي إلى تعزيز الشعور بـ «الولاء» لدى الشعوب المسلمة الخاضعة لحكمه، ولا سيما بعد أن اعترف به «الدستور العثماني» رسمياً «خليفة» للمسلمين وحامياً للدين الاسلامي، عندما نص على «أن جلالة السلطان بوصفه خليفة أعلى هو حامي الدين الاسلامي»[٢٤]، وذلك من شأنه أن يمكّنه من مواجهة تغلغل النفوذ الأوروبي في سلطنته من جهة، ومواجهة الأفكار «الليبرالية» والنزعات القومية وغيرها من أشكال المعارضة الخطرة على حكمه من جهة أخرى.

أما على الصعيد الخارجي، فإن التركيز على الوازع الديني سيزوّد السلطان بسلاح فعال يستخدمه في الرد على محاولات الدول الأوروبية من أجل التغلغل في أجزاء سلطنته والتأثير في الأقليات والطوائف الدينية غير المسلمة فيها والتذرع بحمايتها، لأن تأثير الوازع الديني ـ إذا ما جرى إبرازه واستثارته ـ يمكن أن يمتد إلى الشعوب المسلمة الخاضعة لسيطرة الدول الأوروبية التي تتهدده، كالمسلمين في الهند الخاضعين لسيطرة بريطانيا، والمسلمين في شمال افريقيا الخاضعين لسيطرة فرنسا، والمسلمين في القوقاز وتركستان الخاضعين لسيطرة روسيا. وإذا ما أولى السلطان الوازع الديني اهتمامه، وركز على الجانب الديني من سلطته، وعمل على تلميع شخصه باعتباره «خليفة» المسلمين، فإنه سيكون بوسعه، عندئذ، مخاطبة المسلمين الخاضعين لسيطرة تلك الدول الأوروبية، وتحريضهم على حكامهم ومستعبديهم، فيتسنى له بذلك مقارعة الدول الأوروبية بالوسيلة ذاتها التي تستخدمها هي في تهديد نفوذه.

وثمة مكسب آخر يمكن أن يجنيه السلطان، إذا ما ركز على الوازع الديني، وهو تمكّنه من توسيع رقعة امبراطوريته من خلال العمل على نشر تعاليم الدين الإسلامي. وقد وضع السلطان في اعتباره أن يستفيد في هذه المسألة من رعاياه العرب بوجه خاص. فقد كان العرب يشكلون أكبر الجماعات المسلمة في الامبراطورية وأكثرها قدرة على كسب التأييد للسلطان ـ (الخليفة) في آسيا وافريقيا، وذلك لانتشار اللغة العربية بين أبناء الشعوب المسلمة حيثما وجدوا، ومن ثم فقد أمل بأن يستطيع بواسطتهم ضم أراض جديدة حيثما كان الاسلام آخذاً في الانتشار. ولعل هذا ما يفسر لجوء السلطان عبد الحميد، حينما شرع في الدعوة إلى «الجامعة الاسلامية»، إلى اعتماد اللغة العربية، والاستعانة في الترويج لها بعدد من المشايخ العرب، كالشيخ «أحمد ظافر المكي»، والشيخ «فضل آل علوي الحضرمي»، والشيخ «أبو الهدى الصيادي» الذي كان أشدهم تأثيراً في تنفيذ سياسة السلطان الدينية[٢٥].

---

(٢٤) مذكور في: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ١٩٣٩، ص ١٣٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦، وبرنارد لويس، **الغرب والشرق الأوسط**، تعريب نبيل صبحي (لاغوس: [د.ن.]، ١٩٦٥)، ص ١٥٩.

ولئن كانت الدعوة إلى «الجامعة الاسلامية» قد اقترنت باسم السلطان عبد الحميد الثاني باعتباره قطبها السياسي، إلا أنها قد اقترنت، على الصعيد الفكري، بشخص آخر استطاع، على الرغم مما كان يحيط به من غموض وإبهام، أن يستقطب، من خلال ما تميز به من حيوية وذكاء، ومن خلال جولاته وتنقلاته في أرجاء العالم الاسلامي، اهتمام الأوساط المسلمة المثقفة؛ اشتهر هذا الشخص باسم **جمال الدين الأفغاني** (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧)، وإليه باتت فكرة «الجامعة الاسلامية» تنتسب، وإلى حد ما، إلى أحد أقرب تلاميذه ومريديه **محمد عبده** (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، الذي واكب نشاطاته في ذروتها واقترن اسمه باسم الأفغاني في إصدار جريدة **العروة الوثقى** التي اتخذها الأخير منبراً لترويج أفكاره.

والواقع، أن هناك من الدلائل ما يشير إلى أن الأفغاني كان يفكّر ويخطّط سراً في «حوالى» الفترة ذاتها التي كان السلطان عبد الحميد يعد العدة للدعوة إلى «الجامعة الاسلامية». فلقد عثر بين وثائق وزارة الخارجية البريطانية على صورة خطاب (تحت رقم مصورات ٢٦ ـ ٢٧)، كتبه الأفغاني باللغة الفارسية وأرسله إلى شخصية عالية المقام في الدولة العثمانية، ولكنها ـ للأسف ـ مجهولة بالنسبة إلينا، لأن أعلى الخطاب، حيث يُدون عادة التأريخ واسم المرسل إليه، ممزق أو منزوع عمداً، وإن كان بعض الباحثين[٢٦] يرجح أن الخطاب قد كتب، كما يستدل من مضمونه، أثناء الحرب التركية ـ الروسية (١٨٧٧ ـ ١٨٧٨)، وأن المخاطَب، كما يستدل من مضمون الخطاب أيضاً، إن لم يكن السلطان عبد الحميد نفسه، فهو على الأقل «الصدر الأعظم». وعلى الرغم من طول الخطاب إلا أنني، نظراً إلى أهميته وصلته الوثيقة بموضوع البحث، سأقتبس مقاطع طويلة منه:

«إلى عماد المملكة والأمة المكين، وحصن الحكومة المنيعة الأبدية الحصين ومجد الجنس العثماني والروح والجسد لكافة المسلمين، وقطب الدولة والأوحد الأمجد:

«أتشرف بأن أعرض الآتي:

«بالرغم من أن بعض رعايا الباب العالي قد أساؤوا إلى شخصي المسكين ونهجوا معه منهج الظلم، إلا أني لم أرَ من (الملّة) ظلماً ولم أذق مرارة الطغيان من المسلمين. ولما كنت أعد جزءاً من هذه الملّة وقطعة من هذه (الأمة)، فلا شك أني سوف أتفانى في التضحية وأوثر الموت على حياة الذل إذا أصابتها ملمّة أو وخزتها أشواك الذل. وبالتالي فإني كلما نظرت إلى حالة الحكومة العثمانية المجيدة في زمننا هذا، وكلما تدبرت حالة (الملّة الاسلامية)، شققت رداء الصبر وتملكتني المخاوف والرؤى الجزعة من كل جانب. وقد فكرت مليًا في هذا الأمر وجعلت وسائل إصلاح هذه الملّة وخلاصها شغلي الشاغل... ولكي أجد سبيلاً للخلاص من هذه المحن الفظيعة، درست حالة الشعوب

---

(٢٦) لويس عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث: من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٦)، المبحث الثاني: «الفكر السياسي والاجتماعي،» ج ١، ص ١٢٠ و١٢٨.

والدول الأولى وأسباب صعودها وانهيارها وبزوغها وغروبها، وتدبرت الأعمال الفذّة التي قام بها الرجال والأفذاذ، وهي تستحق النظر بكل دهشة ورهبة: حتى تصادف أن وقع انتباهي على سيرة أبي مسلم الخراساني الذي اجتثّ من جذورها بكل حزم ومهارة حكومة كحكومة بني أمية وكانت في أوج قوتها وفي قمة عزّها، . . . كذلك عندما كنت أجيل الفكر حول هذا الموضوع مثلت أمام خاطري سيرة بطرس الناسك: تمثلت حماسة هذا الناسك المعدم وصلابة هذا الراهب الفقير، وكيف حمل على ظهره صليباً وذهب يقطع الصحاري والجبال، يدخل المدينة بعد الأخرى من مدن الفرنجة، وفي كل مملكة كان ينادي: «إلى المعركة»، حتى كان السبب في الحروب الصليبية ومشعل تلك الحوادث الفظيعة. فأوقد هذا نار الرغبة في التشبّه بهذين الرجلين. . . ولما كان قطب الدولة معروفاً في كل الأقطار بكمال عزمه وعلى ألسنة جميع الناس في المدائن يجري الثناء عليه. فهو قد اختار (حب الملّة) والتمس شرفه في دوام هذه (الأمة المقدسة)، لذا فإني سوف أعبّر عن أفكاري لفخامتكم بحرية تامة، بغض النظر عن كوني شخصاً مغموراً لا حيثية له، وكون فخامتكم أميراً شهيراً. . .

«وهذه الأفكار هي ما يلي:

«**أولاً**: بما أن مسلمي الهند، بأعدادهم الغفيرة، هم في الأغلب من أصحاب الأملاك والثروة، ومن أهل الإيمان الراسخ بالإسلام، يتفانون في الذود عن العقيدة (والملّة)، على رغم رهافة أجسادهم. وعلى الرغم من أن هؤلاء الأثرياء يتباهون دائماً بعدلهم وسخائهم وحبّهم للبذل، ولا سيما لنصرة العقيدة وبرغبتهم في اكتساب الثناء والصيت الحسن في سبيل الدين وحماية العقيدة، وبطلبهم المجد من هذه الطريق، إلا أنهم استناموا إلى التواكل واسترخوا على فراش الجهل، ولم يدركوا فوائد الوحدة والتآلف ولم يفطنوا إلى مضار الانقسام والشقاق. ولذا فإن العبد الفقير، (حبًا في الملّة) يرغب في الذهاب إلى مملكة الهند وفي مقابلة كل نواب وأمراء وعلماء وكبراء تلك البلاد ويشرح لهم فرداً فرداً النتائج التي تترتب على الوحدة والتضامن في كل العالم، والأضرار التي نجمت عن الفرقة والانقسام، وهو يرغب في أن يشنف آذانهم بالمغزى الخفي في الحديث «إنما المؤمنون إخوة». . . وفي أن يشرح لهم مكان السلطنة الغرّاء في عالم الإسلام، ويوضح لهم أن دوام الدين يتوقف على دوام هذه الحكومة. ولسوف أوقد في كافة مساجد المدن الشهيرة شعلة تتّقد في أعماقها بإحياء حديث أفضل المرسلين والتذكير بعظاته، فيحترق فيها تماماً صبرها الطويل وشقاؤها المديد. ولسوف أبعث من بينها بعض علماء الدين إلى بعض الحواضر النائية وأدعو الكافة من مسلمي الهند أن يتبرعوا بالمال. ولن أسلك طريقاً غير هذا الطريق، بغير مساس بسياسة الحكومة الانجليزية، وبغير أن أتفوه بكلمة واحدة ضد الانجليز. بل لسوف أؤسس دعوتي على بيان مقاصد الروس. . . . وحين تحدث هذه الحركة في الهند فسوف تكون لها عدة مزايا: فأولاً، أنا لا أشك في أن عوناً مالياً بلا حدود سوف يتدفق، وثانياً، فسوف تتحقق الصداقة ويتحقق التعاون وربما الوحدة الإسلامية التامة بين المسلمين (اتحادي تامي إسلاميه)

وثالثاً، عندما تفهم الأمة الانجليزية وحدة كل المسلمين فسوف يحافظون دائماً على سياسة وطيدة في تأييد الحكومة العثمانية، ورابعاً، نقطة دقيقة لا تخفى على ذوي الألباب.

«ثانياً: أود بعد أن أتم موضوع الهند أن أنتقل إلى أفغانستان وأن أدعو أهل تلك البلاد، وهم كليوث الغاب لا يخشون إراقة الدماء ولا يعرفون الهوادة في الحرب، ولا سيما الحرب الدينية، (إلى محاربة دينية ومجاهدة مليّة). وسوف أوضح أهداف روسيا وأبيّن بلسان بليغ أنه لو نزلت مصيبة، لا سمح الله، بالحكومة العثمانية، فلن يبقى دوام لمكّة ولا جلال للمدينة، ولن يبقى اسم الإسلام، ولن تبقى للدين شعائر.... سوف تعلو دعوتي: «هيا إلى المعركة»، وسوف يرتفع ندائي: «واسلاماه». وسوف أبعث بعلماء الدين الصالحين البلغاء إلى جميع الناس في الوديان والجبال وأدعو للأحلاف بين الأمراء والنبلاء والمحاربين والخانات.... وسوف أرسل سراً إلى قوقند وبخارى بعض علماء الدين من ذوي الخبرة والعلم والحكمة، ليشرحوا الأوضاع لأهل هذين البلدين ويعدوهم (لانتظار الوقت وساعة وحلول المدة).

«وبعد أن أفرغ من دعوتي في أفغانستان، سأقصد إلى بلوخستان بأسرع ما يكون، وأدعو أهل تلك البلاد الذين يشتغلون باستمرار بقطع الطرق والغزو والنهب، إلى الاشتراك في الحرب العامة بدافع الدين وبإغراء المكاسب الدنيوية، ثم سأقصد إلى التركمان، أولئك التعساء الذين عرفوا دائماً بالبسالة والجسارة، وجرت سيرتهم على كل لسان بسبب حبّهم للفتن وسفك الدماء، ولكنهم في الأيام الأخيرة قد لبسوا قلنسوة العار على رؤوسهم، وارتدوا رداء الخزي على أجسادهم وذهبت شهرتهم على مدى الأعوام المديدة أدراج الرياح، فقبلوا الخضوع لحكم الروس، ولسوف أدعوهم للثأر وأثير فيهم كبرياء الجنسية التركية، وأحمل على كتفي لواء الاتحاد الاسلامي إلى تلك البقاع أيضاً وأدعو للحرب الدينية، وكالعادة لن أترك حيلة أو مكراً إلا واستخدمتهما، فأبذر بذور الحماسة والنخوة فيما بينهم، متعاوناً دائماً مع أحكم العلماء. وسوف أرسل المبشرين من ذوي اللسان الذرب إلى قشغر ويرقند لدعوة المؤمنين في تلك البلاد لوحدة المؤمنين. ومن الواضح أنه عندما يبدأ الشعب القتال، فلا بد أن يدخل الأمراء المعركة دون تأخير. ولما كنت أعرف تقاليد هؤلاء القوم ومزاجهم كما أنفذ ببصري في طباعهم وعاداتهم فلست أشك في أن كل المسلمين سوف يهاجون الروس بحماسة وسوف يقهرون الروس في تلك الجهة، بل وسوف يدمرونهم تماماً. ولا يستطيع أحد أن ينكر المزايا المباشرة المترتبة على هذه الواقعة أو ينكر فوائدها البعيدة الأثر، ألا وهي (اتحاد الإسلام واتفاق الأمّة). وفي الوقت نفسه عندما يهاجم روسيا أهل أفغانستان، وهم في الواقع سور الهند وحصنها، فلا مناص للانجليز من الانغماس بكل قواهم في القتال ويغرقون فيه حتى آذانهم، فينصرفوا عن التفكير في السيطرة.

«... والآن بعد أن شرحت مشروعي، فإني أتشرف بإبلاغكم أن العبد الفقير لا يريد لنفسه من الحكومة درهماً ولا ديناراً، بل إني سوف أنهض إلى ركوب هذه المخاطر حباً في الإسلام.

«أجل، وبعد الحصول على الدعم المالي من الهند، يبدو للعبد الفقير أني سأرغب في بعض الأوسمة لتوزيعها على أمراء أفغانستان وبلوخستان وتركستان، فإن قيامي بهذا الأمر الهام الخطير دون إذن وتفويض من الحكومة سوف يعد ادعاء مني وعملاً غير مقبول. وكذلك فإن تلك البلاد، بما أنها بعيدة جداً من مركز السياسة، وشعوبها معزولة عن أبناء العالم وعن أبناء الحكومة العثمانية في الوقت الحاضر، فإن قيامي بهذه المهمة دون تفويض من الحكومة، ربما أغضب أمراء تلك البلاد، وبذلك يؤدي السعي من أجل الوحدة إلى التنافر. ولهذا فإني ألتمس أن يعرض هذا الخطاب على بصركم النافذ وأن تزن بصيرة عقلكم الذي لا يخطئ ما ورد به من اقتراحات بنداً بنداً، دون نظر إلى أن كاتب هذا الخطاب رجل وضيع المقام لا أهمية له...

«وبناء عليه، فإذا لقي رجائي هذا القبول من حكمكم السديد ومن ذلك العقل النافذ الذي يتصف به رب الحكمة والذكاء، فأرجو أن تزودوني بخطاب تفويض، وأن تسلحوا هذا العبد الفقير بتصريح واضح، حتى أبدأ العمل على جناح السرعة قبل فوات الأوان، وحتى أضحي حياتي في هذه الحلبة من أجل (الملّة). وإذا لزم الأمر أن يأتي العبد الفقير إلى استانبول بقصد التعليمات، فإني أمتثل للأمر في خضوع تام. وما بقي هو أمر رب الأمر»[٢٧].

وتدل تنقلات الأفغاني وتحركاته اللاحقة، على أنه شرع في تنفيذ ما أمكنه من المخطط الذي شرحه في خطابه، ولا سيما بعد أن جرى «نفيه» أو إبعاده من مصر عام ١٨٧٩، حيث إنه انتقل إلى الهند، ومكث فيها حتى عام ١٨٨٢. وقد أمضى هذه المدة في نشاط قريب مما وعد به في خطابه[٢٨]، ثم انتقل بعد ذلك (عن طريق لندن التي أقام فيها فترة وجيزة) إلى باريس، التي وصلها في أوائل عام ١٨٨٣. ثم ما لبث أن لحق به مريده محمد عبده، وشرعا يعدان العدة لإصدار جريدة **العروة الوثقى**[٢٩].

ولقد صدر العدد الأول من جريدة **العروة الوثقى** في ٥ جمادى الأولى ١٣٠١هـ الموافق ١٣ آذار/مارس ١٨٨٤م في باريس. وبلغ ما نشر منها ثمانية عشر عدداً. وكانت جميع الأفكار التي تضمنتها لجمال الدين الأفغاني. أما الأسلوب والعبارة فكانا لمحمد عبده، ويساعدهما في ترجمة ما ينشر في الصحف الأوروبية، مّما له صلة بالعالم الاسلامي ميرزا محمد باقر[٣٠].

وكان من أبرز القضايا التي عالجاها في الجريدة: تحرير أرض الإسلام من نير

---

(٢٧) **الوثائق البريطانية**، المصور ٢٦ ـ ٢٧، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٧.

(٢٨) عوض، المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٤٥.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٣، ١٧٢ ـ ١٧٣، ١٩٣ و١٩٦.

(٣٠) أعيد نشر مقالات الافغاني وعبده في كتاب: جمال الدين الافغاني ومحمد عبده، **العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى** (القاهرة: دار العرب، ١٩٥٧). انظر ص ٣٣ من المقدمة وص ١ من متن الكتاب المذكور.

الاحتلال الأوروبي. تؤكد ذلك المقالات العديدة التي كرساها لهذه القضية. وفي العدد الأول من الجريدة أكدا أن شروعهما في إصدارها قد كان بعد أن «بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته، ووصل العدوان فيهم نهايته، وأدرك المتغلب منهم نكايته، خصوصاً في المسلمين منهم. . .»[٣١]. وأن في مقدمة الأهداف التي ينشدانها من وراء إصدارها « . .بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف وتوضيح الطرق التي يجب سلوكها لتدارك ما فات والاحتراس من غوائل ما هو آت»[٣٢].

ومما يلاحظ، أنهما قد أقاما دعوتهما للمسلمين إلى العمل من أجل التحرر على أساس تذكيرهم بالرابطة الدينية التي تجمع بينهم، وكيف أن المسلمين حين توحّدت إرادتهم كانت لهم الكلمة العليا، وأنهم يتعين عليهم أن ينجدوا بعضهم بعضاً ضد ولاية الأجنبي، لأن ذلك ما يقتضيه الركن الأعظم لدينهم. فهما يلومان المسلمين على ترددهم في التصدي لجيوش الاحتلال وطردها من أراضيهم ـ «أنرضى ونحن المؤمنون، وقد كانت لنا الكلمة العليا أن تضرب علينا الذلّة والمسكنة، وأن يستبد في ديارنا وأموالنا من لا يذهب مذهبنا، ولا يرد مشربنا، ولا يحترم شريعتنا، ولا يرقب فينا إلاً ولا ذمة؟ بل أكبر همه أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يُخلي منا أوطاننا، ويستخلف فيها، بعدنا، أبناء جلدته والجالية من أمته؟»[٣٣]. بل إنهما يتهمان المسلمين بالغفلة والتقاعس عن نجدة إخوانهم في الدين، الذين يتعرضون لعدوان جيوش الاحتلال على مرأى منهم، فبعضهم «في غفلة عما يلم بالبعض الآخر، ولا يألمون لما يألم له بعضهم: فأهل (بلوجستان) كانوا يرون حركات الانجليز في (أفغانستان) على مواقع أنظارهم، ولا يجيش لهم جائش، ولم تكن لهم نعرة على إخوانهم، والافغانيون كانوا يشهدون تداخل الانجليز في بلاد فارس ولا يضجرون ولا يتململون. وإن جنود الانجليز تضرب في الأراضي المصرية ذهاباً وإياباً وتقتل وتفتك، ولا ترى نجدة في نفوس إخوانهم المشرفين على مجاري دمائهم. . .»[٣٤]. هذا في الوقت الذي يدعو فيه أهم أركان الدين المسلمين إلى التخلص من سيطرة الأجنبي واحتلاله وطرد قواته عن أرض الإسلام. وهنا نجد الأفغاني وعبده يربطان سعي المسلمين من أجل تحرير أرضهم بفكرة «الجهاد»[٣٥]، حيث يؤكدان أن دين المسلمين «يرسم عليهم أن لا يدينوا لسلطة من يخالفهم، بل الركن الأعظم لدينهم طرح

(٣١) «لماذا صدرت الجريدة؟» في: المصدر نفسه، ص ٣.

(٣٢) «الجريدة ومنهجها،» في: المصدر نفسه، ص ٧.

(٣٣) «الوحدة والسيادة،» في: المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٣٤) «انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك،» في: المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٥) محمد البهي، «اتجاهات الفلسفة الاسلامية وكيفية مجابهة الأفكار الحديثة في المجتمعات الاسلامية،» ورقة قدّمت إلى: مؤتمر برنستون للثقافة الاسلامية، **الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة: مجموعة البحوث التي قدمت لمؤتمر برنستون للثقافة الاسلامية**، جمعها محمد خلف الله (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢)، ص ٩٢. انظر أيضاً: أحمد عبد الرحيم مصطفى، **حركة التجديد الاسلامي في العالم العربي الحديث** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧١)، ص ٥٦.

ولاية الأجنبي عنهم وكشفها عن ديارهم، بل منازعة كل ذي شوكة في شوكته»[٣٦].

وعلى هذا النحو استمرت مقالاتهما، داعية إلى استنهاض همم المسلمين ورصّ صفوفهم واجتماعهم على التصدي لأطماع الدول الأوروبية.

وبعد توقف **العروة الوثقى** عن الصدور، سافر محمد عبده إلى تونس. ويبدو أن خلافاً قد حدث بينهما بشأن الجريدة ونشاطهما المشترك، فلقد قدّر لهذا الفراق بين الرجلين أن يمتد إلى يوم الممات، إذ ما لبث محمد عبده أن غادر تونس إلى بيروت، وأقام فيها مدة حتى تسنى له العودة إلى مصر في عام ١٨٨٨، ليبدأ نشاطاً من نوع آخر في إطار «حركة الإصلاح الديني»[٣٧]. وعلى نهجه الإصلاحي سار من بعده تلميذه محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، ولا سيما بعد أن أصدر مجلته الشهيرة **المنار** عام ١٨٩٨[٣٨].

غير أن الدعوة إلى «الجامعة الإسلامية» ـ كحركة سياسية ـ استمرت ما استمر قطبها السياسي الأول السلطان عبد الحميد في الحكم، من خلال الدعاة الآخرين الذين أوكل إليهم السلطان أمر الترويج لهم.

ثالثاً: الجامعة العربية

تعزو مصادر عديدة جذور أو بدايات فكرة «الجامعة العربية»، أو فكرة إقامة «امبراطورية عربية» في العصر الحديث إلى محمد علي باشا (١٧٦٩ ـ ١٨٤٩) حاكم مصر، وذلك استناداً إلى ما نسب إلى ابنه (بالتبنّي) وقائد قواته ابراهيم باشا (١٧٨٩ ـ ١٨٤٨)، من أقوال تشير إلى تطلعهما إلى تحقيق شيء من هذا القبيل من جهة، واستناداً إلى الحملات العسكرية التي وجّهها نحو الأقطار العربية المجاورة لمصر، بقصد ضمّها إلى سلطته من جهة أخرى. فقد نقل عن ابراهيم باشا، إعلانه صراحة «عن موقفه في العمل على إحياء قومية عربية وعلى إرجاع وطن العرب للعرب وإشراكهم في جميع المناصب سواء ما يتعلق منها بالإدارة الداخلية أم بالجيش، فيجعل منهم شعباً موجوداً قائماً بذاته...»، وأنه (أي إبراهيم) كان دائم الإشادة في منشوراته بمفاخر الأمة العربية وبمجدها، وأنه يستخدم العربية في أحاديثه أحياناً مع أهل البلاد، فلا ينفك يطعن بالأتراك حتى «لقد لاحظ عليه ذلك أحد جنوده وخاطبه بتلك الحرية التي كان يشجع

---

(٣٦) «الوحدة الاسلامية،» في: الافغاني وعبده، المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣٧) عوض، **تاريخ الفكر المصري الحديث: من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩**، ص ٢١٧.

(٣٨) المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ٨٩. انظر أيضاً: محمد صالح المراكشي، **تفكير محمد رشيد رضا من خلال المنار، ١٨٩٨ ـ ١٩٣٥** (تونس: الدار التونسية للنشر، [د. ت.])، ص ١٤، ٥٨ و٣٠١.

رجاله عليها وسأله: كيف تذم بالأتراك هذا الذم وأنت منهم فأجاب بحدة: لقد جئت مصر صبياً ومنذ ذلك الحين فإن شمسها غيرت دمي وجعلته دماً عربياً خالصاً»[٣٩].

كما أن الحملات العسكرية التي وجهها محمد علي نحو الأقطار العربية المجاورة لمصر بقصد ضمّها إلى سلطته (الحجاز والشام والسودان)، كانت بمثابة خطوات أو مراحل تؤدي، في نهاية المطاف، إلى تحقيق التطلعات السياسية التي كانت تراوده، وكانت تتراوح بين: الانتقال إلى مقر السلطنة العثمانية (سواء بمطالبته السلطان محمود الثاني بتعيينه صدراً أعظم، أو ـ عندما مرض السلطان ـ تعيينه وصياً على ولي عهده، وترك مصر لابنه)، وبين السعي إلى استقطاع الأجزاء العربية من سيطرة الامبراطورية العثمانية وإلحاقها بمصر، والعمل على «عودة الخلافة العربية إلى الوجود خلال سنتين أو ثلاث»[٤٠]. وأياً كان الأمر، فإن تدخل الدول الأوروبية قد أطاح بمشاريعه وأدى، من خلال اتفاقية لندن ١٨٤٠، إلى تحجيم سلطته بحيث تقتصر على مصر، على أن تكون ملكاً وراثياً له[٤١].

بيد أن عهد محمد علي، وبتعبير أدق، سياسة ابراهيم باشا خلال فترة حكمه الشام، نيابة عن أبيه، طيلة عشر سنوات تقريباً، كان لها تأثير غير مباشر في تنامي فكرة القومية (العربية)، إذ اتسم حكمه بطابع «عصري»، تخللته «اصلاحات» سياسية وإدارية واقتصادية وتعليمية جعلت كثيراً من سكان بلاد الشام، وخصوصاً المسيحيين منهم، يتعاطفون معه. فقد وضع نظاماً إدارياً لا طائفياً يقوم على المساواة بين أبناء مختلف الطوائف في الحقوق الدينية والمدنية، ومنح المسيحيين حق التساوي في اللباس والعادات الاجتماعية مع المسلمين، وخفّف عنهم الضرائب التي كانت مفروضة عليهم من قبل العثمانيين، وحطم بعض الإقطاعات غير المسيحية. كما فسح ابراهيم باشا المجال للإرساليات التبشيرية المسيحية الأجنبية لكي تمارس نشاطاتها بحرية، وسمح لها بتأسيس مراكز ثابتة لها في لبنان. وأدى هذا إلى قيام أشهر مؤسستين ثقافيتين أجنبيتين في لبنان:

---

(٣٩) مذكور في: ذوقان قرقوط، **تطور الفكرة العربية في مصر، ١٨٠٥ ـ ١٩٣٦** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤. انظر أيضاً: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٣١٣، وموسى، **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨**، ص ١٨٧.

(٤٠) محمد فؤاد شكري، عبد المقصود العناني وسيد محمد خليل، **بناء دولة مصر محمد علي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٨)، ص ١٦٩ ـ ١٧٠. انظر أيضاً: أحمد عزت عبد الكريم [وآخرون]، **تاريخ العرب الحديث والمعاصر** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠)، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩؛ عمر عبد العزيز عمر، **دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠)، ص ١٧٦ ـ ١٧٧، الهامش رقم (٢)، وقرقوط، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٤١) عمر، المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٥، والجميل، **تكوين العرب الحديث، ١٥١٦ ـ ١٩١٦**، ص ٢٨٨.

الإرسالية البروتستانتية الأمريكية في عام ١٨٣٤، والإرسالية اليسوعية في عام ١٨٣٩، اللتين أسستا العديد من المدارس الابتدائية والثانوية والعالية، أدت بدورها إلى تكوّن فئة جديدة من المثقفين، اتقنت، إلى جانب اللغة العربية (التي تزايد الاهتمام بها)، لغة أو أكثر من اللغات الأوروبية، يسّرت لها الاطلاع على الأفكار الجديدة التي أخذت تشيع في أوروبا خلال القرن التاسع عشر وتتأثر بها.

غير أن بريطانيا صارت تنظر إلى الوجود المصري في الشام باعتباره خطراً يهدّد مصالحها الحيوية، ولذا فإنها عمدت إلى تأليب الدول الأوروبية الأخرى وحثّها على مساندة السلطان العثماني في إبعاده وإعادة الهيمنة العثمانية على الشام إلى ما كانت عليه. وقد لجأت بريطانيا، في سعيها هذا، إلى استخدام «الورقة الطائفية» في أحداث الثورات ضد ابراهيم باشا، كما أنها أرسلت أسطولها إلى سواحل سوريا ولبنان. وقد أسفر الأمر عن انسحاب ابراهيم باشا وجيشه إلى مصر بموجب اتفاقية لندن ١٨٤٠.

غير أن بذور الشقاق الطائفي التي بذرتها الدول الأوروبية، ما لبثت أن تنامت، بعد خروج ابراهيم باشا وجيشه، ولا سيما في لبنان، وأدت إلى إحداث توتر بين الطوائف لم يسبق له مثيل، ومن ثم فقد تفجّرت الأوضاع، في نهاية الأمر، في شكل فتنة عارمة ووقوع مذابح في عام ١٨٦٠.

وفي محاولة لتجاوز آثار ذلك، وفي الوقت ذاته مواجهة أساليب الحكم العثماني، تنادى عدد من المثقفين المسيحيين (الشوام) من أجل إحياء فكرة العروبة، وإذكاء الاعتزاز بالأمجاد العربية، والدعوة إلى استلهام التراث العربي، والاهتمام باللغة العربية وجعلها لغة الدراسة. وكان في مقدمة هؤلاء: ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١)، وبطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٨٣)، وابراهيم اليازجي (١٨٤٧ ـ ١٩٠٦)، وغيرهم، الذين كان بعضهم أساتذة في الكلية البروتستانتية السورية (الجامعة الأميركية في ما بعد)[٤٢].

ومن خلال اضطلاعهم بتدريس اللغة العربية وآدابها في المدارس، سواء تلك التي أنشأها المبشرون أو التي قاموا هم بتأسيسها، مثل **المدرسة الوطنية** التي أسسها بطرس البستاني، والكتب التي ألفوها باللغة العربية في مختلف مجالات المعرفة لتستعمل في تلك المدارس؛ ومن خلال الجمعيات التي شكلوها، سواء الجمعيات ذات الأهداف العلمية (والسياسية المبطّنة) مثل **جمعية الآداب والعلوم والجمعية الشرقية**، أو الجمعيات السريّة، مثل **جمعية بيروت السريّة وجمعية حقوق الملّة العربية**؛ ومن خلال الصحف والمجلات التي أصدروها، ناشرين بواسطتها دعوتهم على أوسع نطاق، مثل صحيفة **نفير سوريا** ومجلة **الجنان** اللتين أصدرهما بطرس البستاني، و**البيان** و**الضياء** اللتين أصدرهما ابراهيم

---

(٤٢) موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨**، ص ١٨٨ ـ ١٨٩. انظر أيضاً: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٨١، ٨٥، ١٢٣ ـ ١٢٤ و١٢٧ ـ ١٣٠.

اليازجي[٤٣] ـ أقول: من خلال ذلك كله، تسنى لهؤلاء المثقفين المسيحيين نشر فكرة «العروبة» وبثها في أوساط تلامذتهم وأبناء الجيل التالي، والذين برز من بينهم العديد من المثقفين المسلمين والمسيحيين، غدوا بدورهم من الدعاة المتحمسين لفكرة «الجامعة العربية»، أو الوحدة القومية في ما بعد.

ولعلّ من أشهر المتحمسين لفكرة «الجامعة العربية»، الذين لقيت هذه الدعوة صدى في نفوسهم **عبد الرحمن الكواكبي** (١٨٤٨ ـ ١٩٠٢)، إذ مما يلاحظ أنه دعا في كتابه **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** إلى الوحدة القومية، بغض النظر عن الدين، حيث قال: «يا قوم، وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسي الإساءات والأحقاد. وما جناه الآباء والأجداد. فقد كفى ما فعل ذلك على أيدي المثيرين، وأجلّكم من أن لا تهتدوا لوسائل الاتحاد. وأنتم المتنورون السابقون، فهذه أمم أوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي والارتباط السياسي دون الإداري. فما بالنا نحن لا نفتكر في أن نتبع إحدى تلك الطرائق أو شبهها؟ فيقول عقلاؤنا لمثيري الشحناء من الأعاجم والأجانب: دعونا يا هؤلاء نحن ندبر شأننا نتفاهم بالفصحاء، ونتراحم بالإخاء، ونتواسى في الضّراء، ونتساوى في السّراء. دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء ألا وهي: فلتحي الأمة. فليحي الوطن. فلنحي طلقاء أعزاء. أدعوكم وأخص منكم النجباء للتبصّر والتبصير فيما آل إليه المصير. أليس مطلق العربي أخف استحقاراً لأخيه من الغربي؟؟»[٤٤].

أما في كتابه **أم القرى** فقد بلغت حماسته لفكرة «الجامعة العربية» حداً دعا معه، صراحة، إلى عودة مقاليد الأمور وزمام الحكم في الشؤون الدينية إلى العرب، حيث قال: «. . . فهذي هي الأسباب التي جعلت «جمعية أم القرى» تعتبر أن العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلية الدينية بل الكلمة الشرقية»[٤٥]. وأكد على وجوب عودة خلافة المسلمين إلى العرب، جاعلاً في مقدمة الشروط التي يجب أن تقوم عليها الخلافة: «إقامة

---

(٤٣) المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ١٢٩ ـ ١٣٠؛ موسى، المصدر نفسه، ص ١٩٣. انظر أيضاً: سهيل زكي سلمان، **تطور الثقافة العلمية في لبنان ومصر في عصر النهضة، ١٩٠٥ ـ ١٩٥٠** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ١٩، ٣١ ـ ٣٢ و١٠٢ وما بعدها في ما يخص بطرس البستاني ومجلة **الجنان** وإن كان المؤلف يركز على الجوانب العلمية بشكل أساسي. أما في ما يخص اليازجي ومجلتي **البيان** و**الضياء**، فانظر ص ٣٣، ٧٧ ـ ٧٩ و٣٠٣ وما بعدها.

(٤٤) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (القاهرة: المطبعة الرحمانية؛ المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣١)، ص ٧٥، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٥) عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي، **أم القرى** (القاهرة: المطبعة المصرية بالأزهر، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)، ص ١٥٥، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ١٨٠.

خليفة قرشي مستجمع للشرائط في مكة» تقتصر سلطاته على متابعة الشؤون الدينية، أو على حد تعبيره «الخليفة لا يتداخل في شيء من الشؤون السياسية والإدارية في السلطنات والإمارات قطعياً»[٤٦].

ومن جملة الداعين إلى «الجامعة العربية» أيضاً، **جمال الدين القاسمي** (١٨٦٥ ـ ١٩١٤)، الذي كان من ناقدي سياسة السلطان عبد الحميد. وتشير كتاباته إلى أنه حاول، في نظرته إلى «الأمة»، الربط أو التوليف بين الدين والقومية، إذ إنه يعتبر كل مسلم عربياً، وكل شعب مسلم شعباً عربياً، ومجموع الدول الإسلامية أمة عربية واحدة، فهو يقول في كتابه **محاسن التأويل**[٤٧]، في معرض تفسير الآية القرآنية **﴿وآخرين منهم لما يلحقوا بهم﴾**[٤٨]: «قال بعض المحققين: في الآية معجزة من معجزات النبوة، وذلك في الإخبار عن غيب وقع، والبشارة بدخول أمم غير العرب في الإسلام فقد حصل. فقد صارت تلك الأمم التي أسلمت من العرب، لأن بلادهم صارت بلاد العرب، ولغتهم لغة العرب، وكذلك دينهم وعاداتهم، حتى أصبحوا من العرب جنساً وديناً ولغة. وحتى صار لفظ (العرب) يطلق على كل المسلمين من جميع الأجناس، لأنهم أمة واحدة **﴿وإن هذه أمتكم أمة واحدة﴾**[٤٩]. . . »

وكذلك من أبرز الداعين إلى «الجامعة العربية» **طاهر الجزائري** (١٨٥٢ ـ ١٩٢٠) الذي عُرف عنه، أيضاً، مناهضته حكم السلطان عبد الحميد، ولا سيما سياسته المغلفة بغلاف الدين. وبعد وقوع الانقلاب على السلطان عبد الحميد (عام ١٩٠٨)، ظل على موقفه المناهض للحكم التركي، إذ نقل عنه قوله معلقاً عليه: «وما هذا الانقلاب الخلاب إلا انتقال من نير استبداد الفرد إلى نير استبداد الجماعات»[٥٠].

وقد زادت نقمته على «الانقلابيين» بعد أن أخذوا يروّجون للفكرة «الطورانية»، ويضطهدون دعاة العروبة ويشنقون بعضهم (من ضمنهم ابن أخيه سليم الجزائري).

وقد تنبأ بسقوط سلطة «الانقلابيين» قبل إعلان الحرب العالمية الأولى بمدة قصيرة، إذ نقل عنه تلميذه **محمد سعيد الباني** قوله في هذا الصدد: «يا فلان، ليهدأ روعك. فإني أبشرك أنهم أمسوا على شفا جرف هار. وأن نجمهم على وشك الأفول. فلا بد أن يتداعى بناؤهم، وينثلم ركنهم في القريب العاجل. لأنه إذا حصلت الحرب العامة، كما هو المنتظر على الراجح، حلّت القضية بطبيعتها، وتخلصت قائبة من قوب. وإن ظل

---

(٤٦) الكواكبي، **أم القرى**، ص ١٦٨، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٤٧) ذكره: موسى، المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٤٨) **القرآن الكريم**، «سورة الجمعة،» الآية ٣.

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢.

(٥٠) محمد سعيد الباني، **تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر الجزائري** (دمشق: مطبعة الحكومة العربية السورية، ١٩٢٠)، ص ١١٦، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

السلم العام باسطاً ظله وضارباً بأطنابه على المرجوح، فإن حكومات أوروبا سئمت منهم، وطال عليها أمد الانتظار. فلا بد لها من التذرع بإصلاح داخلية الدولة... لأن الأوروبيين يستوبئون في جوارهم بؤرة فاسدة تجتوى. فلا محيص لهم من تطهيرها. لهذا يجب على العرب أن يكونوا على تمام الأهبة لما عساه يحدث ليستفيدوا من الفرص السانحة لأن الليالي من الزمان حبالى. وما أخالها إلا في دور المخاض»[٥١].

وكما هو واضح من حديثه، أنه كانت لديه رؤية واضحة، إلى حد ما، عمّا يُحتمل أن تؤول إليه الأوضاع في الامبراطورية العثمانية ومصيرها، بتأثير السياسات الأوروبية بخصوصها. ولذا نجده يستبشر، في آخر حديثه، بسنوح فرص اعتقد أن في وسع العرب، إذا ما استفادوا منها، الخلاص من الهيمنة العثمانية ـ التركية. ويبدو أنه وجد في سعي بريطانيا لتنفيذ خططها لإحلال سيطرتها على بعض الأجزاء العربية من «تركة» الامبراطورية العثمانية إحدى هذه الفرص.

وتشير بعض المصادر إلى أنه لم يكن بعيداً، سواء في مناهضته الحكم العثماني ـ التركي أو في دعوته، بعد اشتراك الامبراطورية العثمانية في الحرب العالمية، إلى تخلص العرب من الهيمنة التركية ـ تشير إلى أنه لم يكن بعيداً عن التنسيق مع الخطوط البريطانية، إذ يقول تلميذه محمد سعيد الباني إنه «كان من أكبر المعجبين بالأمة الإنكليزية السكسونية وبتربيتها وكثير من خصائصها، حتى سياسة ساستها. وكان حسن الظن بوعودهم ومواعيدهم»[٥٢].

كما أن تلميذاً آخر من تلاميذه، هو **محمد كرد علي**، نشر خطاباً سلمه إياه الجزائري في آخر حياته، مكتوباً بخط يده، مرسلاً إلى غروتوود بيل، التي شغلت بعدئذ منصب السكرتير الشرقي للمندوب السامي البريطاني في العراق، يدل على أنه كان على علاقة بالانكليز ويأمل منهم الخير الكثير للعرب، إذ إنه يذكّرها فيه[٥٣] ـ «بالأيام المسعودة التي جمعتنا في دمشق الشام. ثم أذكر لك الداعي إلى المكاتبة، وهو أمران: أحدهما، تجديد العهد السابق، والشكر على حسن ظنك بهذا المحب المخلص... والأمر الثاني، اقتضاء الوقت لذلك. فإن هذا الزمان، الذي هو أغرب الأزمنة مطلقاً، يجب الانتباه فيه لما يلزم، وعدم تضييع الفرص، فإنها تمر مرّ السحاب. وهذا، ولما كنت أعتقد أن أحسن من يخلص له العرب الود هو دولة بريطانيا العظمى، لما خبرته من الأحوال، ومقتضيات الأمزجة، ونحو ذلك ـ والمودة، لما كانت واجبة أن تكون من الطرفين، اقتضى الأمر أن يقع التفاهم بينهما ليستمر هذا الأمر. فرأيت أنه ينبغي لإنكلترا العظمى أن تعتني

---

(٥١) الباني، المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٥، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(٥٢) الباني، المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٥٣) محمد كرد علي، **المذكرات**، ٣ ج (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٥٢)، ج ٣، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

بأمور. . .» وبعد أن يعدد تلك «الأمور»، التي لا تخرج عن كونها نصائح وإجراءات يوصي السلطة البريطانية باتباعها في الأقطار العربية، عقب احتلالها، يشير إلى «أن هذه الأمور إذا تمت هكذا تكون النتيجة حسنة جداً، ويشتد التلاؤم بين الفريقين». ومن ثم يذيّل الخطاب بتوقيعه بوصفه «المخلص للأمة العربية والدولة البريطانية العظمى طاهر الجزائري».

ومن المتحمسين للدعوة إلى «الجامعة العربية» أيضاً، **صلاح الدين القاسمي** (١٨٨٧ـ ١٩١٦)، الذي تأثر بما طالعه من المؤلفات الفرنسية، وخصوصاً ذات النزعة القومية الصرفة. ويتجلى تأثره هذا في اعتناقه الفكرة القومية، وبالتالي النهضة والوحدة القومية القائمة على العرق أو الجنس وليس على الدين. فقد ذهب في محاضرة له بعنوان «القومية والأمم» ألقاها في **جمعية النهضة العربية**، التي كان من المشاركين في تأسيسها وشغل مركز السكرتير فيها، إلى القول: «تنبهت في الآونة الأخيرة فكرة القومية أو الجنسية في مجموع الأمة العثمانية تنبهاً شديداً، فاهتزت لها أعصاب العناصر كافة، من عربي وتركي ورومي وأرمني وكردي وألباني. فمن جاهل بحقائق التاريخ وسر تقدم الأمم قام يناوئها ويناهضها بدعوى أنها مدعاة لتفريق الكلمة، ومن مطّلع على الأصول متتبع تقلبات السياسة أخذ يظاهرها ويعمل على إذاعتها كمبدأ سياسي سام، أو عامل من عوامل النهوض والارتقاء»[٥٤].

وبعد أن يتساءل: أيهما أفضل ـ العصبية الدينية، أم الجامعة الانسانية، أم العصبية القومية؟ يجيب عن هذا السؤال قائلاً: «والحقيقة أنه كان للعصبية الدينية والجامعة الإنسانية، فيما مضى، شأن يذكر، يوم وجدت الأمم فيها مصلحتها ومنفعتها، فدانت لها والتفت حولها زمناً طويلاً. أما اليوم، وقد صرنا إلى زمن استحال فيه كل شيء ـ بعامل النشوء والارتقاء ـ فإن الأمم وجدت نفسها مضطرة لأن تلتف حول عصبية أخرى ونعني بها القومية (nationalisme)، لأنها رأتها أجدى لبقائها وأجدر بارتقائها، ولأنها، في الوقت نفسه، وجدت فيها منفذاً إلى خدمة الانسانية والدين معاً. . .».

وقد عدّ صلاح الدين القاسمي القومية «من أعظم عوامل النهوض. وتاريخ النهضات شاهد على ذلك، إذ، أثبت لنا أن الأمم المتمدنة اليوم لم تتمتع بالحياة الاجتماعية والسياسية إلا عندما تشبعت نفوسها بفكرة القومية وأنزلتها منزلة الاعتقاد الراسخ، والإيمان الصحيح، فمجدتها وضحت لها على مذابح الثورة بنفوس أبنائها، وأهرقت من أجلها دماءهم».

ويضرب الأمثلة على ذلك من تاريخ الألمان والإيطاليين والأمريكيين، الذين أنقذوا بلادهم من التدخل الأجنبي ووحدوا أجزاءها على أساس القومية. كما يستشهد بنهضة

---

(٥٤) صلاح الدين القاسمي، آثاره، تقديم وتحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٩٥٩)، ص ٤١ ـ ٤٣، نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

البلغاريين واليونانيين وغيرهم من الأمم المتخلفة، عندما تبنّوا مبادئ القومية وكادوا يعودون إلى ماضيهم المجيد. وبعد أن يختم أمثلته بالاستشهاد بمثال الأتراك، الذين قاموا يباهون بقوميتهم ويتغنون بذكرى وطنهم ويحاولون إحياء أمجادهم وإثارة نعرة عصبيتهم، ينهي محاضرته بالتوجه إلى العرب مخاطباً إياهم بقوله: «فعسى أن يكون لنا، نحن العرب، من ذلك درس نافع، يحملنا على الأخذ بالجديد المفيد، وطرح النظريات الرثة البالية في عصر ليس الحكم فيه إلا للقوة والمصلحة القومية، بعد أن رأينا من نتائج الإهمال ما يرفض، وبعد أن علمنا علم خصائص الشعوب (اثنوغرافيا) أن لكل عنصر ميزاته وسجياته، وبيّن لنا ما بين كل أمة وأمة من الفروق، فلا تتحد بعضها ببعض إلا في أحوال خاصة، وشروط معينة كما تتحد العناصر الكيماوية أو تفترق».

أما **نجيب عازوري** (... ـ ١٩١٦)، ذو الثقافة الفرنسية، أيضاً، فقد اعتنق فكرة إقامة أمة عربية ودولة عربية على أساس قومي وعلماني. وقد اتخذ من باريس مقراً لنشاطاته في هذا السبيل، حيث أنشأ عام ١٩٠٤ ـ **عصبة الوطن العربي** (league de la patrie arabe) بهدف تحرير بلاد الشام والعراق من السيطرة العثمانية. وأصدرت العصبة حوالى خمسين نداء موجهاً إلى العرب، تدعوهم فيه إلى الثورة على الأتراك. وفي عام ١٩٠٥ نشر، باللغة الفرنسية، كتاباً عنوانه: *Le Réveil de la nation arabe*: **يقظة الأمة العربية**، شرح فيه مجمل أفكاره، ومن ضمنها بيان أهداف عصبة الوطن العربي، قائلاً: «فهي ترغب، قبل كل شيء في فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية، من أجل صالح الإسلام ومصلحة الأمة العربية، وفي إقامة امبراطورية عربية تمتد من دجلة والفرات إلى قناة السويس ومن البحر المتوسط إلى بحر عُمان. أما شكل الحكم فهو سلطنة دستورية قائمة على حرية المعتقد والمساواة بين جميع المواطنين أمام القانون. و«عصبة الوطن العربي» تقدم أيضاً الخلافة الإسلامية إلى شريف (من مكة) يطالب بها وينقطع لها. ويتبع هذه الخلافة الدينية دولة سياسية مستقلة استقلالاً تاماً تشمل ولاية الحجاز الحالية مع المدينة المنورة وتمتد حتى العقبة شمالاً. ويتمتع الخليفة بصلاحيات الحاكم وسلطة معنوية حقيقية على كافة المسلمين في العالم»[٥٥].

وبالتالي، فقد دعا عازوري إلى أمة عربية واحدة تضم المسلمين والمسيحيين على السواء[٥٦]. ومما يلفت الانتباه، أنه قد جعل هذه الأمة العربية تقتصر على الأقطار العربية الواقعة في قارة آسيا، ولا تشمل تلك الواقعة في قارة افريقيا (مصر والسودان وشمالي

---

(٥٥) Nagib Azoury, *Le Réveil de la nation arabe* (Paris: Plon, 1905), p. 245.
نقلاً عن: المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ١٣٥، هامش.

(٥٦) Azoury, Ibid., p. 179.
نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ١٩٥.

افريقيا). كما أنه اشترط، علاوة على ذلك، وجوب احترام استقلال لبنان ونجد واليمن(٥٧).

أما السبيل إلى تحقيق ذلك، فهو استقلال تلك الأقطار العربية (الآسيوية) وانفصالها عن الامبراطورية العثمانية، وذلك بالعمل أولاً من الداخل بواسطة الثورة المكشوفة، نظراً إلى ضعف جهاز الدولة، وثانياً بالعمل من الخارج، بالاعتماد على الدول الأوروبية، وخصوصاً انكلترا وفرنسا.

ولعل أكثر ما احتواه كتاب عازوري هذا مدعاة للدهشة والتأمل، تلك الإشارة التي تحمل طابع النبوءة (ولنتذكر أنه كان يتحدث في عام ١٩٠٥)، التي تكهن فيها بطبيعة الصراع الذي سيشهده الوطن العربي، خلال هذا القرن، حيث قال: «تبرز في هذه الآونة الأخيرة في تركيا الآسيوية ظاهرتان خطيرتان، متناقضتان، على (الرغم) من وحدة طبيعتهما، هما يقظة الأمة العربية، وسعي اليهود الخفي لإعادة ملك إسرائيل القديم على نطاق واسع. إنه مكتوب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتى تتغلب الواحدة على الأخرى. وعلى نتيجة هذا الصراع النهائية... يتوقف مصير العالم أجمع»(٥٨).

خاتمة واستنتاج

لقد جاءت هذه الدعوات، سواء كان طرحها والترويج لها من جانب الأوساط الحاكمة والمتنفذة الداعية إلى الإصلاح في الدولة العثمانية، أو من جانب بعض المثقفين العرب المتحمسين للإصلاح ـ جاءت كرد فعل على الأوضاع التي آلت إليها الامبراطورية العثمانية، في صراعها مع الدول الأوروبية وميلان موازين القوى لصالح هذه الأخيرة. وعلى أثر تسرب مظاهر التصدع والانحلال إلى كيان الامبراطورية العثمانية، وتزايد محاولات الدول الأوروبية للتدخل في شؤونها، تحت ستار حمايتها الأقليات الدينية والطائفية الخاضعة للسلطة العثمانية ـ باتت مسألة «الولاء» ووجهته والأساس الذي يستند إليه، تفرض نفسها بشكل ملح. ومن ثم فقد جاءت الدعوة إلى «الجامعة العثمانية» من أجل توجيه «ولاء» سائر الشعوب والأقليات الدينية والقومية، الداخلة في ظل الهيمنة العثمانية، نحو «الوطن العثماني الواحد»، باعتبارهم جميعاً مواطنين متساوين تجمعهم أخوّة المواطنة العثمانية.

ولما تزايدت تهديدات الدول الأوروبية، واشتدت مخاطر تدخلها في شؤون

---

(٥٧) Azoury, Ibid., p. 246.
نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٥٨) Azoury, Ibid., p. 5.
نقلاً عن: موسى، المصدر نفسه، ص ١٩٧. انظر أيضاً: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ـ ١٩٣٩**، ص ٣٣١ ـ ٣٣٣، والمحافظة، المصدر نفسه، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

الامبراطورية العثمانية، لجأ السلطان عبد الحميد، بعد أن كرس نفسه باعتباره «السلطان ـ الخليفة»، إلى الدعوة إلى «الجامعة الاسلامية» بهدف توجيه «ولاء» سائر الشعوب المسلمة ـ بما فيها تلك التي تخضع لهيمنة الدول الأوروبية الطامعة في ممتلكات السلطنة العثمانية ـ نحو الدين «الاسلامي» الواحد، الذي يجمعها ويوحّدها، بغض النظر عن انتماءاتها القومية أو العرقية. ولما كان السلطان يضطلع، باعتباره «خليفة» المسلمين، بمهمة حماية الإسلام والمسلمين والدفاع عنهم أينما كانوا، فإن «الولاء» ينبغي أن ينصرف، بالتالي، إلى شخصه وسلطنه.

من ناحية أخرى، فإن تزايد نفوذ الدول الأوروبية، لدى اتباع بعض الطوائف الدينية في الشام، قد دفع بالعلاقات بين تلك الطوائف إلى حدّ الصراع الدموي عام ١٨٦٠، الأمر الذي ولّد في نفوس بعض المثقفين المسيحيين مزيجاً من مشاعر المرارة واليأس؛ المرارة بسبب هول الأحداث، واليأس من إمكانية إصلاح حال الامبراطورية العثمانية. وكرد فعل على ذلك اتخذت مسألة الولاء لديهم وجهة أخرى، تمثلت في السعي إلى «العثور على موقع في التاريخ خارج العالم الديني»[٥٩]، ومن ثم جاءت دعوتهم إلى «الجامعة العربية» من أجل توجيه «الولاء» نحو الأمة العربية، التي تجمع العرب جميعاً بروابط اللغة والثقافة والتاريخ.

ولئن كانت هذه الدعوات الثلاث تتراءى متباينة ظاهرياً، إلا أنها، في واقع الأمر، لا تخلو من نقاط التقاء أو تداخل في ما بينها. فالجامعة العثمانية والجامعة الاسلامية تلتقيان وتتداخلان في نقاط عديدة، بل يصح القول إن الثانية تشمل الأولى. فكلتاهما سعتا من أجل إيقاف التداعي في أركان الامبراطورية العثمانية، سواء من خلال إصلاح حالها أو من خلال شد «ولاء» رعاياها إليها. صحيح أن كلا منهما اختطت إلى الإصلاح سبيلاً مغايراً عن سبيل الأخرى، وأن دعاة الجامعة العثمانية قد مالوا إلى الانفتاح على التطورات التي شهدتها الدول الأوروبية، ولا سيما في ما يتعلق بالأفكار والمؤسسات السياسية، وتأثروا بها، وعمدوا إلى استحداث ما يماثلها في الدولة العثمانية، في حين أن دعاة الجامعة الإسلامية كانوا يرون أن سبيل الإصلاح يتمثل في الرجوع إلى تراث الإسلام النقي، وإحياء أساليب الحكم التي اتّبعها الخلفاء الراشدون اهتداء بتعاليم دينهم وسنّة نبيهم، إلا أننا لا نعدم، مع ذلك، في أوساط الداعين إلى الجامعة العثمانية، مثقفين وكتّاباً، حاولوا «بمفاهيم إسلامية، تبرير تبني المؤسسات الغربية، معتبرين ذلك التبني عودة إلى روح الإسلام الحقيقية، لا إدخال شيء جديد عليه. أما في الشؤون السياسية، فكانوا ديمقراطيي النزعة، يعتقدون أن النظام البرلماني الحديث ليس سوى بعث لنظام الشورى الذي كان قائماً في فجر الإسلام، وأنه الضمانة الوحيدة للحرية»[٦٠].

---

(٥٩) هشام شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٧٣.

(٦٠) حوراني، المصدر نفسه، ص ٩٠.

ولعل أبرز من عبّر عن ذلك بوضوح تام خير الدين التونسي في كتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، الذي قصد فيه، من جملة ما قصد، «تذكير العلماء بما يعينهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام، ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية»، مع ذكر ما كانت عليه أمة الإسلام، وقت نفوذ الشريعة في أحوالها، من سابقية التقدم في مضماري العرفان والعمران والوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية إلى ما وصلت إليه من المنعة والقوة، وذلك من أجل «أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا»(٦١).

وما يصدق على خير الدين التونسي، يصدق على مثقفين آخرين عرباً، وعلى الأخص المسلمين منهم، مثل عبد الحميد الزهراوي وعبد القادر المغربي ومصطفى كامل، فلم يجد هؤلاء أية غضاضة في التحمس للجامعة العثمانية والجامعة الإسلامية في الوقت عينه، ما دامت الدولة العثمانية ـ على حد تعبير عبد القادر المغربي ـ «هي الدولة الاسلامية الوحيدة في نظام حكومتها، ودربة جيشها، ومقدرة رجالها»(٦٢).

وكذلك الحال بالنسبة إلى الجامعة العثمانية والجامعة العربية فهما تلتقيان أيضاً وتتداخلان في نقاط عديدة، بل يصح القول، أيضاً، إن الأولى بدت، في نظر العديد من المثقفين العرب، محتوية الثانية. وإذا استثنينا نجيب عازوري، فلم يعرف عن أي من المثقفين العرب، المسلمين أو المسيحيين، الذين تحمسوا لفكرة الجامعة العثمانية، قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى، دعوته، صراحة وعلناً، إلى انفصال العرب عن الامبراطورية العثمانية. وكانت غاية ما طالبوا به وسعوا إليه: الديمقراطية والمساواة وحصول العرب على الحكم الذاتي في إطار الامبراطورية العثمانية(٦٣).

أما الصلة بين الجامعة الإسلامية والجامعة العربية، ومدى تداخلهما، فهي أوثق، وبالتالي أجلى، من أن يشار إليها. وإذا صح القول إن الأولى قد احتوت الثانية، فإنه يصح، بالقدر نفسه، القول: إن الجامعة العربية تحتوي الجامعة الإسلامية، بحكم أن النبي محمد ﷺ كان عربياً، وأن القرآن الذي أنزله الله عليه عربي، وأن العرب كانوا مادة الإسلام وواسطة نشره في العالمين.

والواقع، أن هذا التداخل الثنائي، الذي أشرنا إليه توًّا، بين الدعوات الثلاث، قد

---

(٦١) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ص ٤.

(٦٢) المغربي، **البينات**، ج ١، ص٨٦، نقلاً عن: موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨**، ص ١٣٢.

(٦٣) شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، ص ١٢١ ـ ١٢٢ و١٢٥ ـ ١٢٨.

اتخذ لدى غالبية المثقفين العرب، وبعبارة أدق، لدى المسلمين منهم، شكل التداخل الثلاثي، بل إنها أشبه ما تكون، بالنسبة إليهم، بثلاث حلقات متداخلة، بحكم كونهم عرباً، يدينون بالإسلام، ويجمعهم الوطن العثماني في الوقت ذاته. ولعل هذا ما يفسّر السهولة التي اتسم بها انتقال حماسة العديد منهم من إحدى هذه الدعوات إلى أخرى. ويتجلى ذلك بأوضح صوره في انصراف حماسة غالبيتهم، بعد وقوع الانقلاب العثماني (١٩٠٨)، وخلع السلطان عبد الحميد (١٩٠٩)، وتسلط **جمعية الاتحاد والترقي** على شؤون الدولة العثمانية، وتبنيها سياسة التتريك، وبالتالي اضطهادها العرب ـ أقول: انصراف حماسة غالبيتهم إلى الدعوة إلى «الجامعة العربية»[٦٤].

وتشير هذه الملاحظة الأخيرة، في الواقع، إلى نقطة هامة، تتعلق بمدى إيفاء الدعوتين «العثمانية» و«الإسلامية» بمقتضيات الإصلاح الذي توخّى الداعين إليهما تحقيقه، وعلى الأخص بشأن حل مسألة «ولاء» غير الأتراك وغير المسلمين من رعايا الامبراطورية. فلقد أظهرت التطورات السياسية التي شهدتها الأوضاع في الإمبراطورية العثمانية، لاحقاً، أن هاتين الدعوتين قد انطوتا على بعض أوجه القصور والضعف. وأن أوجه القصور والضعف هذه ما لبثت أن استفحلت وتضخمت، عندما وضعت هاتان الدعوتان موضع التطبيق العملي، في أجواء سياسية يسودها التوجس ويغلب عليها طابع التوتر والانفعال.

فبالنسبة إلى الدعوة إلى «الجامعة العثمانية»، كانت الشكوك تراود فئة من المثقفين والسياسيين العثمانيين في إمكان تحقيق الإصلاح، وضمان «ولاء» أبناء الأقليات الدينية والقومية من رعايا الامبراطورية، من خلال «التنظيمات» التي أصدرها السلطان عبد المجيد الأول، وتحديداً «خط شريف كولخانه» و«خط شريف همايون»، اللذين أكدا، من جملة ما أكداه، على وجوب المساواة مدنياً واجتماعياً بين جميع رعايا الامبراطورية بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية والقومية، واعتبارهم جميعاً مواطنين تجمعهم رابطة الوطن العثماني. لقد اعتقدت هذه الفئة، من المثقفين والسياسيين، إن ذلك أمر يستحيل تطبيقه في دولة كالسلطنة العثمانية، لأن «التنظيمات» كان «من شأنها بالواقع أن تعطي الدول الأخرى فرصاً جديدة للتدخل. . . كما كان من شأنها، فضلاً عن ذلك، أن تمنح حرية جديدة للشعوب المحكومة، تتيح لها أن تقوي نفسها وتثور. فالشعوب المسيحية في البلقان كانت تشعر بشعور وطني خاص، وكانت ترغب في الاستقلال، بينما كان الشعور الوطني العثماني يكاد لا يكون موجوداً». ومن ثم فقد خلصت هذه الفئة المعترضة إلى القول بأن هذه الاصلاحات، ما دامت «مبنية على مبدأ لم يمتحن بعد ولم يكن يؤمن به حقيقة أحد، لا بد

---

(٦٤) وكما يصدق ذلك على المثقفين العرب المسلمين الذين تطرقنا إليهم في هذا البحث، فإنه يصدق على مثقفين آخرين لم نتطرق إليهم، لعل أبرزهم ساطع الحصري (١٨٨٠ ـ ١٩٦٨) الذي برز نشاطه الفكري بعد عام ١٩١٤. انظر: وليام ل. كليفلاند، **ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة**، تعريب فيكتور سحاب (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣)، ص ٦٨، ٧٣ ـ ٧٤، ٧٦، ٨١ ـ ٨٢، ٨٤ ـ ٨٥ و٨٨.

أن تهدم تلك المبادئ التي كانت قوة الامبراطورية، لا بل كيانها، قائماً عليها: أي سلطة الشرع الإسلامي وسيطرة العنصر التركي المسلم»[٦٥]. ولقد آلت مقاليد الأمور في الدولة العثمانية، عقب الانقلاب العثماني وخلع السلطان عبد الحميد، إلى ساسة كانوا يشاطرون، على ما يبدو، هذه الفئة في الرأي والاعتقاد بخصوص مسألة «ولاء» الأقليات الدينية والقوميات غير التركية نحو «الوطن العثماني». فعندما نشط المثقفون والسياسيون العرب، مستفيدين من أجواء الحرية النسبية التي أشاعها العهد العثماني الجديد، من أجل التعبير عن أفكارهم وتطلعاتهم القومية، من خلال تأسيس الجمعيات الأدبية والأحزاب السياسية الداعية إلى الإصلاح والحكم الذاتي، أخذ ساسة العهد الجديد ينظرون إلى تلك النشاطات بعين التوجّس والريبة، وتمثلت ردود فعلهم إزاء ذلك في الحد من تلك النشاطات، بل منعها من جهة، ومن جهة أخرى في تزايد اعتمادهم على العنصر التركي في تنفيذ الإصلاحات التي جاؤوا لتحقيقها من أجل المحافظة على وحدة الامبراطورية وتقويتها بوجه الضغوط الخارجية. ولقد عبّر هذا النهج عن نفسه، على الصعيد السياسي، في استبدال الدعوة إلى «الجامعة العثمانية» بالدعوة إلى «الوحدة الطورانية»، التي تهدف إلى وحدة قومية تضم جميع المنحدرين من أصل تركي، والناطقين باللغة التركية، بل تسعى أيضاً إلى «تتريك» أبناء القوميات الأخرى في الامبراطورية، من خلال التشديد على استعمال اللغة التركية في المدارس والمؤسسات الحكومية.

والشعور بالعزلة، الذي راود العرب إزاء تنامي الدعوة إلى «الوحدة الطورانية»، راود غير المسلمين من رعايا الامبراطورية العثمانية شعور مماثل له، إلى حد ما، إزاء بروز الدعوة إلى «الجامعة الاسلامية». فلقد كانت سياسة الدولة العثمانية تجاه المسيحيين واليهود تقوم على أساس اعتبارهم «أهل ذمّة» ومعاملتهم بوصفهم «رعايا» لا «مواطنين»، ومن ثم كان هؤلاء «يمنعون من الخدمة في الجيش، وتحرم عليهم كثير من وظائف الدولة العليا في مجالي السياسة والإدارة»[٦٦]. ولقد اتخذت الدول الأوروبية (بريطانيا وفرنسا وروسيا) من هذه الأقليات والعمل على حمايتها ذريعة للتدخل في شؤون الدولة العثمانية. وعلى الرغم من أن الدولة العثمانية قد اتخذت، رسمياً، من الإجراءات ما يمكن أن يحبط نوايا تلك الدول الأوروبية، إلا أن هذه الأخيرة، قد تمكّنت من عقد صلات مع أقطاب تلك الأقليات. وبالتالي أخذت بريطانيا تدّعي حمايتها للبروتستانتيين، وأخذت فرنسا تدعي حمايتها للكاثوليك والموارنة، وأخذت روسيا تدّعي حمايتها للأرثوذكس.

وعندما حاول دعاة الإصلاح رأب الصدع، من خلال الترويج لفكرة «الجامعة العثمانية»، فإن دعوة السلطان عبد الحميد إلى «الجامعة الإسلامية» جاءت، كما عبّر أحد الكتّاب المسيحيين، لتحيي «نظرة العصور الوسطى التي قسمت البشرية فئتين رئيسيتين،

---

(٦٥) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٦٨.

(٦٦) موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨**، ص ١٨ ـ ١٩.

فئة المسلمين (المؤمنين) وفئة غير المسلمين (الكفار)...»[٦٧]، الأمر الذي أحيا، بالتالي، عند غير المسلمين الشعور بالعزلة عن محيطهم الاسلامي، ونمّى لديهم التطلع إلى تحويل الامبراطورية العثمانية إلى دولة «علمانية»، على غرار دول أوروبا، تمنح مواطنيها حقوقاً متساوية بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية.

ويمكن اعتبار آراء **فرح انطون**، في هذا الخصوص، نموذجاً لموقف الكتّاب والمثقفين المسيحيين عموماً. لقد وعى فرح انطوان ـ الذي عرف عنه دعوته المتحمسة إلى «الجامعة العثمانية» ـ الطابع السياسي للدعوة إلى «الجامعة الإسلامية»، وأشار إلى أصلها ومصدرها السلطان عبد الحميد، والدوافع التي حدت به إلى الترويج لها. إلا أنه مما يلاحظ، أنه في الوقت الذي لم يبد فيه انطون أي اعتراض على استخدام السلطان العثماني فكرة «الجامعة الإسلامية» كوسيلة سياسية في إطار سياسته الخارجية تجاه الدول الأوروبية، فإنه لمح، في الوقت ذاته، بحذر شديد، إلى عدم صواب ترويج السلطان لها في سياسته الداخلية مع الرعية، لأن سلامة الدولة العثمانية في الداخل لا تتحقق إلا من خلال الدعوة إلى «الجامعة العثمانية»، كما أن «الجامعة الاسلامية» تكفل سلامتها في الخارج «الأولى لسلامة الدولة في الداخل. والثانية لسلامة الدولة في الخارج. الأولى تجعلها جسماً واحداً يحس بألم كل عضو من أعضائه. والثانية تقذف المهابة والسطوة في قلوب خصومها وتبعث كل عدو على الافتكار ملياً قبل الإقدام على شرّ يريده بها»[٦٨].

ثم ما لبث انطون أن خطا خطوة أخرى في نقده فكرة «الجامعة الإسلامية»، باعتبارها محاولة لتحقيق الوحدة بين «أبناء الشرق» على أساس ديني، حيث أكد أنه من الخطأ اتخاذ الدين أساساً لوحدة البشر واجتماعهم، لاعتقاده أن الوحدة الدينية مستحيلة، لأنها تتنافى، بحسب اعتقاده، مع إحدى طبائع الكون، وبالتالي مع إحدى طبائع العقل البشري، «فالكون مطبوع على التنوع»، كما أن العقل البشري، هو الآخر، «مطبوع على الاختلاف والتباين.. فالتنوع إذاً لا بد منه في الأشياء والأشخاص والأفكار والمعتقدات. هكذا خلق البشر وعقولهم ومن يطلب وحدتهم فإنه يطلب أمراً مستحيلاً..»[٦٩]. وفي

---

(٦٧) شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، ص ١١٦.

(٦٨) فرح انطون، «الامبراطور غليوم والجامعة العثمانية أو الاسلامية،» **الجامعة (الجامعة العثمانية)**، السنة ١، الجزء ٢ (نيسان/ ابريل ١٨٩٩)، ص ١٨.

(٦٩) فرح انطون: **ابن رشد وفلسفته**... وفي ذيل الكتاب ردود [محمد عبده] على [مجلة] الجامعة في ست مقالات... وأجوبة [مجلة] الجامعة في ست مقالات أيضاً (الاسكندرية: الجامعة، ١٩٠٣)، ص ١٥٥ ـ ١٥٧؛ «رد رنان على حارميه ومناظرية،» **الجامعة (الجامعة العثمانية)**، السنة ٣، الجزء ٧ (آذار/ مارس ١٩٠٢)، ص ٤٥٤؛ «الشيخ محمد عبده والجامعة،» **الجامعة (الجامعة العثمانية)**، السنة ٥، الجزء ٣ (آب/ اغسطس ١٩٠٦)، ص ١٣٢؛ «فلسفة جمال الدين الافغاني،» **الجامعة (الجامعة العثمانية)**: السنة ٥، الجزء ٤ (١ أيلول/ سبتمبر ١٩٠٦)، ص ١٤٥؛ السنة ٥، الجزء ٥ (١٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٠٦)، ص ١٩١ والسنة ٥، الجزء ٦ (١ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٠٦)، ص ٢٣٨، و«محمد عبده والأفغاني،» **الجامعة (الجامعة العثمانية)**، السنة ٥، الجزءان ١١ و١٢ (كانون الثاني/ يناير ١٩٠٧)، ص ٤١٩ ـ ٤٢٠.

نهاية المطاف، انتهى انطون إلى أن «الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة» إنما تقتضي «**فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية**»[٧٠]، لأن ذلك من شأنه أن يؤدي «إلى وضع شرائع عمومية يستوي لديها جميع عناصر الناس حتى المؤمن والكافر وإرجاع (السلطة) إلى مصدرها الحقيقي الذي هو الشعب»[٧١].

والواقع، أن هذا الموقف «العلماني» قد انسحب، أيضاً، على «صنو» فكرة الجامعة الإسلامية، وأعني فكرة «الجامعة العربية». وفي هذا المجال أيضاً، لعب المثقفون المسيحيون الشوام (ويمكن أن نضيف اليهم ـ صلاح الدين القاسمي، ولكن بدوافع مغايرة)، دوراً بارزاً، ذلك ان ظروف الصراع الطائفي الذي اكتَوَوا بناره من جهة، وشعور العزلة الذي تنامى في نفوسهم نتيجة لسياسة السلطان عبد الحميد الداعية إلى «الجامعة الاسلامية» من جهة أخرى، والثقافة الأوروبية (العلمانية) التي تأثروا بها من جهة ثالثة، جعلتهم يقفون من الدين، عموماً، موقفاً سلبياً. وانسجاماً مع موقفهم هذا، وفي سعيهم إلى «العثور على موقع في التاريخ خارج العالم الديني» يتيح لهم التواصل مع محيطهم الاسلامي والانفتاح عليه، عمدوا إلى «علمنة النظرة إلى التاريخ»[٧٢]. وبالتالي فقد خلصوا إلى أن «العروبة» يمكن أن تعد الإطار المشترك الذي يحتويهم ويحتوي المسلمين في آن واحد، ولكن شريطة أن تكون بمعزل عن محتواها الديني.

ولا شك في أنهم كانوا، في سعيهم هذا، يحاولون إعادة تركيب الشعور القومي العربي وصياغته وفقاً لمقاييس الحركات القومية التي شهدتها أوروبا، على أثر حركات الإصلاح الديني وظهور المذاهب البروتستانتية، غاضين النظر عن حقيقة جوهرية هي: أنه لا يمكن الفصل، بأي حال من الأحوال، بين العروبة، والإسلام، الذي هو أساس شعور العرب بوحدتهم، وأنه إذا كانت «العلمانية» ممكنة التطبيق في أوروبا كنظام للحكم، فإنها لا يمكن إضفاؤها، بالصيغة ذاتها، على الشعور القومي العربي. ولقد كان هذا الفهم «العلماني» للقومية العربية سبباً في نظرة الشك التي نظر بها مناصري «الجامعة العثمانية» و«الجامعة الاسلامية» ودعاتهما على حد سواء إلى فكرة «الجامعة العربية» ودعاتها.

وليست هذه، في الواقع، نقطة الضعف الوحيدة التي انطوت عليها الدعوة إلى «الجامعة العربية»، وكانت بسببها هدفاً للطعن والاتهام، إذ إنه مما أخذ على دعاتها، أيضاً،

---

(٧٠) انطون، **ابن رشد وفلسفته**، ص ١٥٢ وما بعدها، ١٩٤ و٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٧١) فرح انطون، «تعقيب على مقال،» **الجامعة (الجامعة العثمانية)**، السنة ٥، الجزء ٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٦). ص ٤٨٨.

(٧٢) شرابي، **المثقفون العرب والغرب: عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤**، ص ٧٣ و٦٨. انظر أيضاً: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٢٣ ـ ١٢٤ و٣٢٨.

عدم وضوح تصوراتهم عن حدود الوطن العربي. فلقد تراوحت هذه الحدود بين الاقتصار على ما يحد سورية، عند بطرس البستاني[٧٣]، وما يضم البلدان الناطقة بالضاد في آسيا، عند نجيب عازوري[٧٤]، مركزين اهتمامهم، عموماً، على سورية الكبرى أو الشام (ومما يلفت الانتباه أن معظمهم كانوا من الشوام)، متجاهلين الأقطار العربية الواقعة في افريقيا، وعلى الأخص مصر التي أصرّ نجيب عازوري في كتابه **يقظة الأمة العربية**[٧٥] على أنها ليست عربية بكل معنى الكلمة.

ولقد عزي ذلك إلى خشيتهم، على الأقل بالنسبة إلى بعضهم، من إثارة اعتراض أو غضب بريطانيا وفرنسا، اللتين كانتا تبسطان نفوذهما على مصر والسودان وأقطار شمال أفريقيا. والواقع أن هناك ثمة إشارات إلى أن بعض هؤلاء الدعاة[٧٦]، كانوا على اتصال مع ممثلي السفارات والقنصليات الأوروبية ويحاولون التنسيق بين نشاطاتهم السياسية وخطط بريطانيا وفرنسا، بشأن تقسيم تركة «الرجل المريض» ـ الامبراطورية العثمانية، آملين، من وراء ذلك، تحقيق هدفهم المتمثل في إقامة كيان عربي واحد.

ومعروف ما آلت إليه الأمور، ولا سيما بعد أن نشرت حكومة روسيا السوفياتية الاتفاقيات السرية (وخصوصاً اتفاقية سايكس ـ بيكو) المتعلقة باقتسام أجزاء الامبراطورية العثمانية بين الدول الأوروبية. وبالتالي، فقد قُدّر لاتفاقية سايكس ـ بيكو المشؤومة تلك، أن تطيح بآمال دعاة «الجامعة العربية». وما لبث هؤلاء أن انتشروا في جنبات البيت العربي الكبير، تفصل بينهم الجدران التي أقامتها تلك الاتفاقية، وجعلتهم يجترّون بمرارة همومهم القومية ويتشاغلون بها، أحياناً، وفي أحايين أخرى ينصرفون لمواجهة المشكلات التي أثارها لهم واقع التجزئة.

ولم يكن نصيب الدعوتين الأخريين ـ «الجامعة العثمانية» و«الجامعة الاسلامية» ـ من الإخفاق أقل من ذلك، إذ مما لا شك فيه أن أوجه القصور والضعف التي انطوت عليها كلتا الدعوتين قد حدّتا كثيراً من إمكان تحقيق الهدف الأساسي الذي طرحتا من أجله ـ أعني: مواجهة محاولات الدول الأوروبية للتدخل في شؤون الامبراطورية العثمانية، والعمل بالمقابل على استقطاب «ولاء» جميع رعايا الامبراطورية. فالدعوة إلى الجامعة

---

(٧٣) حوراني، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٧٤) موسى، **الفكر العربي في العصر الحديث: سوريا، من القرن الثامن عشر حتى العام ١٩١٨**، ص ١٩٥ ـ ١٩٦، والمحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ص ١٣٥.

(٧٥) Azoury, *Le Réveil de la nation arabe*, p. 246, and
قرقوط، **تطور الفكرة العربية في مصر، ١٨٠٥ ـ ١٩٣٦**، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٧٦) موسى، المصدر نفسه، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٦، ٢٠٣، ٢٠٧ و٢١١، وقرقوط، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

العثمانية، ما لبثت أن انكمشت لتطرح نفسها بوجه آخر تمثل على الدعوة إلى «الوحدة الطورانية»؛ الأمر الذي أدى إلى انصراف العناصر القومية الأخرى من رعايا الامبراطورية (غير الأتراك) عن التعاطف معها، والتفكير جدياً في تكريس «ولاءاتهم» القومية الجديدة. وقد انعكس تأثير ذلك سلباً على الدعوة إلى «الجامعة الاسلامية»، على الأقل بالنسبة إلى أنصارها من المثقفين والسياسيين العرب، إذ سرعان ما تضاءل تعاطف هؤلاء مع الدعوة الأخيرة، بعد أن آلت مقاليدها إلى رجال العهد العثماني - التركي الجديد، واستقر المقام بقطاع واسع منهم محتشدين وراء الشريف حسين بن علي (١٨٥٢ - ١٩٣١) سليل الدوحة النبوية، الذي أعلن الثورة على السلطة العثمانية. وبالتالي، يمكن القول إن كلتا الدعوتين ساهمتا، بمعنى ما، في انهيار الامبراطورية العثمانية وزوالها على أثر اشتراكها في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤).

المحور الخامس

العقل العربي الحديث وظاهرة التراجع

الفصل التاسع

العقل ـ العقلانية في منعطف الألف الثالث

مطاع صفدي(*)

لو تأملنا اليوم ماذا تعني «نهاية التاريخ» بالنسبة إلى المشروع الثقافي الغربي، لوجدنا أنفسنا مباشرة أمام أيقونة الفراغ التي يتلقفها مثقفو الغرب إجمالاً بنوع من الغبطة الراكدة، لأنه يشوبها شيء من الأسف، ممتزج بالخوف من حالة انفقاد كل تراث الفكر النمذجي الذي طبع تاريخ الثقافة الغربية منذ جذورها اليونانية. فإن مواجهة وضعية المجتمع ذي النموذج صفر لا تريح كثيراً عقوله التي اعتادت اختلاق النماذج، وتحريك اصطراعها الدائم في ما بينها، أكثر مما انهمكت في تحقيقها فعلياً. لذلك لا يطيب لها العيش في الفراغ، لتتأمل الفراغ. من هنا يستعاد النظر فيه، وتختلف من جديد زوايا رؤيته. ولعل أهم اكتشاف متميز في هذا الصدد، هو النظر إلى الفراغ كشفافية، وليس كفراغ من ذاته، وفي ذاته. فالأيقونة المفردة إذاً تلقى **توأمها ـ المختلف**. ويمكن لـ ـ **التمعين** أن يستعيد نشاطه المحايث التجريدي في آن واحد. فالفراغ ما بعد نهاية التاريخ يتشبث بهذه المواقعية المابعدية لكي يقدم عن ذاته ثمة أيقونة تفكيرية خاصة، حتى لا يجعل كل فكرة عنه تنهار في فراغه من دون رجعة. لكن الشفاف يحاول تأكيد ماديته: ليس شيئاً محروماً من الوجود الكياني نهائياً. إن له ثمة قواماً. وإن هذا القوام مرئي تماماً. يخلو من الحواجز السميكة. وفي حيزه الخاص تغدو الجهات تسميات لمسمى واحد. ليس له سطوح. لأن سطوحه أعماق. ليس له أعماق لأن أعماقه سطوح. ليس فيه داخل ولا خارج. ومع ذلك فهو ليس الفراغ الفارغ من نفسه، بل هو الممتلىء بذاته حقاً. يأتي إلى النظر والحس ليس ببنيته الخارجية فحسب، ولكن بتلك البنية، مما يجعلها كذلك، أي تأتي هي ونظامها معاً.

(*) مدير عام مركز الانماء القومي، بيروت.

ما يحدث لمابعدية «نهاية التاريخ» ليس هو الانتهاء من كل قبليتها فحسب، بل استعادة نماذجها السابقة، المتنافية في ما بينها، استعادتها كتحف، قابلة للتجاور والاصطفاف معاً على رفوف ومدارج الحاضر، ليس كحكايا أو أساطير مجردة عن تاريخياتها، بل كأساطير مسترجعة وراجعة حتى بعد حقبة نزع التقديس عنها؛ لكنها تعود هذه المرة وهي محملة بـ تشكيلَيْها السابقين: **التشكيل الأول،** عندما كانت مؤسطرة حقاً (تقديسية)، ولا تدري بخاصيتها تلك. **والتشكيل الثاني،** عندما دخلت في صراع نزع تلك الأسطورة. والعودة الراهنة للأسطورة تحمل هذين التشكيلين، حيث لا يتبقى من الأسطورة إلا حكايتها السردية فقط. وبذلك تدخل في اللاتاريخية من جديد. لكنها عندما يحتويها حيز الشفافية فإنها تدخل في صناعة مشهدية لها راهنية وفورية.

بهذه الطريقة يمكن **للحداثوي** المعرفي التقاطها من دون أن تضطره إلى اتخاذ أي موقف دوغمائي قبلي، رافض أو قابل، إزاءها. فمطالبة الذات بالموقفية، بحسب المعهود القديم، هي مما لا تطيقه طبيعة المشهدية، ومما لا تتحمله مجرد النظرة العابرة إلى أية مشهدية، ذلك أن **المرآوية** تقف بالمرصاد ضد أية مشهدية تحاول احتكار المسرح كله وحدها. وحتى تتمكن المشهدية من الحفاظ على دورها السردي وخصوصيته في عالم مرآوي متسلط وحده، فإنها مضطرة ليس إلى تعددية المشاهد فحسب، بل إلى إعادة صياغة أيقونتها ذاتها كمشهدية، مع كل مشهد آخر.

بذلك لا يبتلع الفراغ الشفافية، من ناحية، ولا تبددها تلاعبات المرآوية وأساليبها في تخطيف وتشبيح وتسريع كل ما له مشروع قوام مشهدي حقيقي. فالشفاف الذي يعجز عن تقديم ما يشف عنه، معرَّض مقدماً للتبديد في إحدى عواصف المرآوية. وهكذا يمكن للحداثوي/ المعرفي أن يقدم تمعينه الخاص. إنه يكشف في الفراغ المابعدي هذا أنه ليس هو اسمه ذاك تماماً، باعتباره قابلاً للتحول إلى مسرح، تلتمع على خشبته **توأمة** المشهدية/ المرآوية. ونقصان الفراغ من تطابق كامل مع اسمه ناجم أولاً عن مواقعيته المابعدية هذه بالنسبة إلى «نهاية التاريخ»، إذ تكشف أيقونة الفراغ ـ الناقص، أنه ليس هو الآتي المحتوم بعد نهاية التاريخ، ولكنه المتحصل ما بعد نهاية لتأريخ معين. فما هو هذا الفراغ إذن إن لم يكن دخولاً في «براءة الصيرورة»، أي استرجاعاً للتاريخ الأصلي من دون أي توصيف أو تخصيص. إنه بكلمة واحدة: **بوابة العالم**، الذي يسبق جغرافياته، وتأريخيات هذه الجغرافيات. لذلك يمكن القول بشيء من الاطمئنان إلى أن هذا الفراغ ربما كان **أقل** من اسمه، لأنه يفسح مجالاً في حيزه ذاته لاسم آخر، هو الشفافية. إنه ما يشير إليها، ويتقارب منها. وقد يكون في لحظة قد غدا هو هي. لكن هذا التجاور والتأشير، حتى من طرف واحد، بين الفراغ والشفافية، يعني اشتمال النص الواحد الذي يجمع نقوشهما، على **تعددية** في الخطابات، وأن ثمة لعبة توأمية جديدة، تتعدى الظاهر والباطن، المعهود والموعود، النقشي والتأويلي. إنها لعبة ستظل اصطلاحية ناقصة لتوأمٍ، خارج الشرعية/ المشروعية، ولها كل عنف الأنا / الآخر، المتجاوز لكل قصة هذه الازدواجية الملتبسة. فالمشهدية/ المرآوية، ليست هي **النقلة** بين **الاثنين** كما عند

لاكان، ولكنها هي النقلة التي تهدد الاثنين معاً بالعدم، إن استطاع استقطابها طرفٌ واحد، هو المرآوية، إلى جانبه فقط، ذلك أن إسقاط المشهدية، أو تقليص دورها يتيح للمرآوية أن تكتسب كل أرصدة المشهدية لصالح استهلاك المرآوية، مع ضياع الأمل نهائياً يوماً ما بكشف استهلاكها العدمي الهائل تحت اسم المشهدية الذي تتقنع به. لكن لا تنطوي هذه التوأمة على عنف التعارض عادة بين القطبين. فهي ليست ثنائية تقليدية. كذلك لا يتولد من تآخذها الانزياحي أية جدلية تاريخية أو طبقية، ذلك أن انتشارها الفضائي، يتيح لكل أيقونة أن توجد في حيز الأخرى، ولا يفيد أفهوم التأرجح (l'oscillation)، على رغم خصب جولاته في معرفيات الحداثة البعدية غربياً، لا يفيد في عقلنة العلاقة الملتبسة لتوأمة المشهدية/ المرآوية. فليس في هذه العلاقة **تأرجح** من قطب نحو آخر[1]. ولكن هناك دائماً مرآوية تتقمص قواماً مشهدياً، يحاول بدوره كشف حالة التقمص فيه. وبالمقابل يدخل المرآوي مجدداً في تقليد هذا الدور نفسه واختزاله. فهل يمكن القول في النهاية إن الشفافية مهددة بعودة أصلها: الفراغ؛ فيحتل الفراغ نصَّها وخطابها معاً؛ وحينئذٍ لا يعود ينقص الفراغ شيء؛ يتم التطابق بين الدال والدلالة. يستبد الرياضي وحده بكل نص. وأما التناص فتستبدّ به المرآوية وحدها. تترجم الرياضي إلى معادلات المنافع. تحجب النص وتذيع عنه ترجماته النفعية الخالصة، مجددة لعبة الواحد الكلياني، وإزاءه بقية الأعداد، مجرد كثرة رقمية بحتة، يصير قصفُها وقذفُها بالحدويّة القصووية التي تجرد الأشياء من كياناتها المحدودة، وتُشَبِّحُها إلى ما لا نهاية. فالتعددي ليس التفردن ولا التنوع، لكنه هو التذرية [التحويل إلى ذرات] في الفراغ: الصور والأصوات والوجوه والخطابات. لا تريد المرآوية أن تُضْبَط وهي في أيقونتها تلك، أي كمرآوية. فهي مضطرة دائماً إلى أن تلعب المشهدية، حتى تضطر المشهدية بدورها إلى أن تلعب إنكار ذاتها، التي ليست ذاتها. اضطرار المرآوية يفسر حاجتها دائماً إلى إعادة اللحمة مع توأمها الآخر، ويكشف حتى الآن عن عدم اكتمال المرآوية نفسها. فهي **أقل** من ذاتها، كما كان الفراغ (الغربي) **أقلّ** من ذاته. هذا النقصان يشكل حظ المشهدية بهامش. لكن هذا الهامش هو في اضمحلال مستمر. ليس أدل على ذلك من أن الأمركة المعاصرة شنّت كل جاهزيات **الحرب العالمية الثالثة** على بقية العالم، ومن بوابته العربية، مستخدمة هذه **البقية من العالم**، والبقية **من العرب**، ضد كلتيهما، أي ضد البقيتين معاً، برضاهما

---

(١) قد يفيد «التأرجح» في مفهمة التعددية في التيارات الفكرية والنزعات الفنية ملء مساحة عرضانية، من دون أن يقع على بعضها حق احتكاري في تسمية التشكيل العام لمنظر العصر. ولعل ظاهرة الموضة (الطراز) تعبّر عن هذا التحول السريع للأذواق وتنوعها، من دون أن تدخل في ما بينها في صراع النفي والتعارض المتبادل. فالقطيعة المعرفية في عصر الحداثة البعدية قد أنجزت كل مهماتها التاريخية قبل أن تلج المسرح الذي يقبل بعرض كثرة من المناظر، لا يستبد أحدها بالمشهدية العامة وحده. وقد يكون هذا الأفهوم قريباً مما يدعى بـ «النسبية الحضارية»، أو الثقافية، التي تقيس فروقاً معرفية بين مجتمعات لا تزال تخوض معارك القطيعات الايديولوجية، وأخرى تجاوزت هذا التاريخ التعارضي.

الكامل، بالتعبئة والمال، والشرعية الدولية ومؤسساتها. فلقد انتفت جميع أسماء الحادثات، وأطيح بها عن رؤوسها، ولم تزور بأسماء أخرى؛ أو تحجب بأقنعة كما اعتادت دكتاتوريات الإعلام السابقة، لكنها خضعت لِعُدَّة المرآوية وآلاتها الشيطانية، من التسريع إلى التصعيق فالتشبيح والتَذْرية، بحيث تم اختلاق طبقة أخرى كاملة من الإحداثيات المرآوية ما فوق طبقة المايحدث الفعلي. والإحداثيات ليست مجرد اختزالات ضوئية ولمعانية فحسب، لكنها تبطل عملية الترميز، تأسر الحواس في حقل غاص بالمؤثرات المأذوية المتلاحقة المتزاحمة، الحاضرة الزائلة كلها في التسريع والتصعيق الذي يظل محتفظاً بفجائيته، بحيث لا ينيح لأي عنصر، خارج هذا الحقل، أن يسترد المبادرة للحظة أو لمحة. فالدورية اللامتناهية لا تُلتقط كذرات. والحركة القصوى تُبدّد المتحرك نفسه الذي من المفترض أصلاً ألا يتخذ أي قوام، وإلا سقطت المرآوية. وكاد مشهد أن يقوم على شظاياها، وهو الممنوع الأكبر.

لا يسمح حقل الإحداثيات المرآوية بتسوير أي حقل آخر، مجاوراً له في زاوية منه، أو في أية جهة تقع خارج خطوطه. فهو التشكيل الوحيد الممكن في عالمية الاستبداد الجديد الذي يلف جغرافية الأرض كلها بما فيها مركزية المرآوية: أمريكا، التي ليست هي كذلك مركزية تماماً، لأنها أولى ضحايا الأمركة التي اسمها الاصطلاحي المرآوية، والمرآوية التي تمارسها الأمركة، باعتبارها من أهم أدوات تنفيذها العصرية ليس إلا.

الشر المحض ليس حدثاً، لا زمنياً ولا مكانياً. وفي هندسته الطوبوغرافية لا يمكن تحديد مركز ومحيط. فالاندياح شمولي بحيث يتعذر كل تشكيل. ومن هنا المغزى الحقيقي لانهيار الثنائيات. وحتى صيغة التوأمة، أو الأنا/ الآخر، التي شغلت حقبة العلوم الإنسانية ما قبل الحرب العالمية الثالثة، أصبحت جميعها محتاجة إلى مراجعة صريحة. فالشر المحض عاد يسكن العالم. ولم يعد يكفي في نصوصه تحديد أقطابه أو فعلائه الرئيسيين، إذ إنهم باتوا كذلك من ضحاياه. فالمؤامرة هي أيضًا كأقوى أسلحتها: فضائية وفراغية، وأقطابها كلُّ المتعلقين والمنهارين في هذا الفراغ. لذلك فإن مصطلح الأمركة ليس جغرافياً بقدر ما هو وبائي، وجراثيم الوباء تولد من أجسام ضحاياه بالذات، لكن أمريكا: الجغرافية والدولة والمؤسسات والمصالح (المافويزية)، هي من أكبر الفعلاء والضحايا معاً. إنها مرآة عظمى في انفجار المرآوية[٢].

ليس الشر المحض هو كذلك لأنه شر حقيقي، بل إنه كل ما يصير محضاً خالصاً، يغدو خارج المفهمة، خارج التعامل إلا من طرف واحد، أي يبقى وهو الطرف الأوحد،

---

(٢) لا يعني مصطلح «الأمركة» أمريكا وحدها، بل إن أمريكا نفسها هي الضحية الأولى للأمركة التي تعم الغرب؛ وبعد انفجار أهداف الحرب العالمية الثالثة، غدت وباءً كونياً، وأهم أعراضه ليس تسميم البيئة الحيوية وحدها، بل سلب الشعوب وعيها وحقها في استخدام أنظمتها المعرفية والتعامل مع أشياء العالم بحسب نوازع تراثها الثقافي وشخصيتها الحضارية المتميزة.

معقولَ أو لا معقولَ ذاته الذي لا يعقله أحد. إنه الفاعل المطلق. ولذلك كانت تسمية **المرآوية كأفهوم، أوَّل محاولة لإعادة بناء ثمة مطل أو شُرْفة متواضعة، حتى يمكن التطلع** من خلالها إلى هذا البحران الهائل، هذا السديم الذي يُهدَّم فيه كل شيء ويعاد بناؤه بما لا يمكن منذ الآن القول عنه إنه أشياء أخرى، أو عالم جديد مجهول تماماً. فالمرآوية كأفهوم، لا ترقى إلى مصطلح، ولكنها أقرب إلى ترميز ـ لا رمزية له ـ إجرائي أو عملياني فحسب. فليس من السهل أبدًا في عصر اضمحلال اللغة، وانحدارها إلى درجة الدلالة صفر، إعادة تسمية كل الأشياء التي تفقد كياناتها ما إن يُشرع في رؤيتها، كما لو أن الحرب العالمية الثالثة كان من المفترض أن تزيل العالم ـ بفعل التدمير الشامل لكلا طرفي الاستقطاب النووي. لكن الحرب التي وقعت **مرآوياً**، وليس **نووياً فيزيائياً**،كما كان متوقعاً لها؛ حققت تدمير ماضي العالم؛ **المرآوية هي موت الذاكرة**. وما **بعد ذلك**، تعبير ممتنع على القول والفهم.

عالم ما بعد الحرب العالمية الثالثة لا يمكن القول عنه إنه يولد من جديد، ولا إنه يعود إلى الوضع الخام أو إلى عتبة بدءٍ آخر، بل أقرب تعبير بسيط في هذا السياق هو أننا إزاء عالم في درجة صفرٍ، إذ إن ما حدث ليس هو: فقدان الذاكرة، ولكنه **تدمير الذاكرة**. والفارق بين الفقدان والتدمير هنا، هو أن الأول يبقى على حد أدنى من معرفة الفقدان، من الشعور بهذا الفقدان. ولذلك يكون هناك ثمة أمل في استرجاع قريب أو بعيد للذاكرة. أما التدمير فهو فقدان للذاكرة وللشعور بهذا الفقدان معاً.لذلك كان تعبير: **عالم في درجة صفر**، أقرب إلى ترميز ما لم يعد يمكن ترميزه، أي أننا نواجه ذلك الوضع المستحيل، على الصعيد الأنطولوجي الذي هو الخروج من الصفر إلى ما يليه، إلى مجرد: **واحد**، وإن أمكن تصور هذا الخروج مرآوياً فحسب، بالاستناد إلى التجريد الرياضي، لكن المسألة هي أن هذا الخروج سوف يُسمَّى عندئذ، بحسب ذاكرة المصطلحات المتراكمة، بما هو نوع من البدء، وإعادة البدء أو الإنتاج، والخلق من عدم.. إلى آخر هذه الترسيمات المستهلكة، إذ إن اللجوء إلى استخدام مثل هذه الأفاهيم يعني أن الذاكرة لا تزال تعمل من ما وراء الفقدان، وأن جاهزية الأفاهيم لا تزال لها بقيةٌ ما فحسب، بل إن جهاز المفهمة ذاته لا يزال سليماً بشكل ما. لكن ما يدرينا أن مثل هذا الاستنتاج هو محض تشبيح مرآوي خالص كذلك!

وحتى عندما نستخدم تعبير: **العالم في درجة صفر**، فإننا نحاول استئناف عمل المشهدية، ما دامت المشهدية لا تستطيع أن تستسلم لواقعة اضمحلال اللغة. فهي مضطرة حتى إلى استذكار أفاهيم من الذاكرة ـ المدمرة، لا لتنصب مشاهد عن هذا التدمير فحسب، بل لتجعل نفسها كذلك، كمشهدية، تقع على مسافة من أي مشهد تنصبه. من هنا لا بد من تقديم أي مشهد مرفقاً بالتحذير من شبهات البيانات ومصطلحات الكلام الذي يصوغ نصوصه. فإن لفظة **«الدرجة صفر»** لها سحرها البلاغي، وقد عششت في خلاياها ذكريات استخدامات كثيرة، مؤسطرة، وخصوصاً انطلاقاً من **الكتابة في درجة الصفر** لـ **رولان بارت**. وما يمكن أن يكون دعا إليه **كارل بوبر** قبل **بارت** بسنوات طويلة

حول ما يعنيه من دعوة إلى **مجتمع النموذج صفر**، التي لم تتلبس ألفاظها هذه بالذات، وإن كانت عَنَتْها تماماً. في ضوء ذلك، فإننا نتقبل تحذير عدم التبني أو التعلّق، الأدلجي، بل العاطفي، الذي تغرينا به كل أيقونات نصّية محمّلة بذاكرة اصطلاحية معينة(٣).

فهل يمكن الآن أن نتأمل في مشهد **عالم في درجة صفر**، من خلال ذاكرة، لكنها ذاكرة مضادة، من نوع عبارة **نيتشه**: **براءة الصيرورة**. فهل تتيح مرآويةُ مثلِ هذا العالم، أن يكون انتقاله أو نقلته من درجة الصفر إلى أي **واحد**، كما لو كانت مشروعاً ما في براءة الصيرورة. لنتذكَّر أولاً أن لحظة هذا الأفهوم ارتبطت أصلاً بإعلان موت **الحداثة** (بالحرف الكبير) واستهلالٍ لعصر الحداثة البعدية. ولقد كان ذلك إيذاناً حاسماً بحدوث أكبر قطيعة معرفية، لا تقل خطورة عن قطيعة الحداثة الأولى الأنوارية التي جرى تبديد مشهديتها الأصلية سريعاً بمفهوم مرآوي هو **التقدم**. فالحداثة ـ المغدورة ـ إذن يحاول نيتشه استرداد ضوئها الخاص من أنواريتها المجهضة التأريخية، ليعيد تبرئة صيرورتها كحركة لِ التاريخ بنقائه الخالص. فهل نحن اليوم في مثل هذا المنعطف. وهل ان عالم الدرجة صفر، هو قطيعة لا تسمح لكل أيقونات القطيعات السابقة بمضاهاتها. هو قطيعة تقطع مع أفهوم القطيعة نفسه. وإنه لعالم يبرأ حتى من «براءة الصيرورة»، لأنه في زمن اضمحلال اللغة يجري تشبيح مرآوي كذلك لأقنوم البراءة ذاته. فهو زمن أضعف من أن يتحمل مسؤولية حمل هذا الشعار على منكبيه. فإنه غسق لا يسبقه نهار ولا يليه ليل. والاستعارة البلاغية هي تقريباً وحدها تفتح ثمة إشارات للتعامل معه، من دون التشبث بأية جاهزية مفهميةٍ. وإنه غسق لا يدفع إلى التأمل. لا يُبقي إلا على نوع من لوعة، ليست كالحزن في كآبتها، ولا كالحنين في تأسّيها، ولا كالأمل في تطلعها المضاد، ولا كالشغف في حماسها البارد.

ماذا يتبقى أن تعني عتبة الوقوف عند لحظةٍ (غير الزمنية أبداً ولا التاريخية)، لحظةِ عالم في درجة صفرٍ، سوى التورط في: **الحرث في العدم**. لعل ذلك ما يعيد تأسيس (مفهمة) **المشهدية في مختلفها المحض**. وذلك أيضًا مما يثبت أن المرآوية ليست كاملة بعد، وأن الذاكرة لا تعود بعد فقدانها، ولكنها قد تجيء من عدمها الخالص ذاكرة أخرى؛ كيف، لا ندري! وَلْنُبْقِ على هذه الحادثة ـ إن وقعت ـ في خاميّتها، إذ إنه، ربما، ما يشكل شبه رهانٍ لبقية مشهديةٍ أن تعيد شهادتها يوم يتمّ انتصار كلي للمرآوية، ولا يعود بمقدور أحد أن يسميها باسمها ذاك، لكنه رهان يدخل كذلك في مواسم **الحرث في العدم**.

كان من أبدع ما تميزت به الحداثة البعدية هو أنها قلصت من حتمية الاختيارات المفروضة بين قطبي المزدوجات والثنائيات. وهي حين تجاوزت صيغة (إما/ أو) فإنها أتاحت انحسار حدية القطبية، وأنزلت الأطراف من مرتبة **الأقطاب** المتناحرة، إلى مجرد أيقونات

---

(٣) R. Popper, *Misère de l'historicisme* (Paris: Plon, 1956).

قابلة بفرص متكافئة للعرض. فإذا جاء الجديد فإنه لا ينفي القديم، بل يتعايش معه. وإذا عادت كل «معارك» الماضي، فإنها لا ترجع مجرد أيقونات، وحفريات من الأزمان المنصرمة، بل يمكنها أن تكتسب شيئاً من حياة جديدة وإن كانت فاترة، وشيئاً من ألق، وإن لم يكن متسلطاً وأخاذاً، وقليلاً من شغف لا يصير هوى، وزاداً من انفعال لا ينقلب إلى عصبية وتعصب. غير أن هذه التعددية في الأيقونات ليست ممكنة إلا إذا شفَّت كل أيقونة عما يجعلها كذلك، واستطاعت أن تعرض مشهديتها الخاصة، وأن تشغل من الفراغ الحيز المعادل لخصوصية قوامها، لا أن تحاول ملء الفراغ وحدها. ذلك هو أفهوم للفراغ لا يمكن تغطيته بأية جاهزية معرفية إطلاقية، لأنه يظل طافحاً ما وراء حدود التحديد. وإيجابيته المنتشرة هذه هي التي تعكس سلبية ملفوظته. فاكتشاف الفراغ حدث معرفي وضع حداً لقصص القطائع الابيستمولوجية والحضارية السابقة التي غطت تمفصلات المشروع الثقافي الغربي مع تحولاته الفاصلة، ذلك أن الديمقراطية السياسية لا تستطيع أن تنصب خيمتها في مكان مزدحم باحتقانات وايديولوجيات لم تُصَفِّ حساباتها المتبادلة بينها بعد. ولهذا كان أغرب ما يوصف به مجتمع ما بعد الايديولوجيات، بكونه فاقداً للحماسات، هادئاً وبارداً. وبالتالي فإن الديمقراطية تلقى ذاتها فيه كسلوك تلقائي أكثر منه تنظيمي سياسياً، وأكثر منه معياري أخلاقياً. من هنا تضيع خصوصية المؤسسة السياسية، مما يفسر انزواء النشاط السياسي اليومي في ما يشبه دائرة احتراف وشركات مهنية بديلاً من الأحزاب الجماهيرية الكبرى التي غطت اواسط القرن في الغرب الأوروبي.

يستطيع مجتمع ما بعد الايديولوجيات أن يسمي نفسه بمجتمع الشفافية، أو المجتمع الشفّاف، كما أبرزه الفيلسوف الإيطالي **جياني ڤاتيمو**، أحد دعائم فكر الحداثة المابعدية، لكن ذلك لا يمنع من أن تكون الشفافية مظهراً آخر للمرآوية، أو أنها على الأقل هي هذا التوصيف المتأرجح ـ وهنا يصح أفهوم التأرجح ـ لتمويجات تتراوح مشهديةً أو مرآويةً بدرجاتٍ وزوايا كثيرة، وتفاصيل متباينة. هذا التماوج يجعل التأرجحات بديلاً من الثنائيات، تحلّ مكان عنف التعارض والتضاد نقلةً غير حاسمة عبر التوأمة، وهي ليست استقطابية. فقطباها ليسا منفصلين تماماً ولا متصلين تماماً. والأنا يمكنها أن تصير الآخر وبالعكس. كما لو أن عنف التحول يضمحل مع انقراض خصوصية الهويات المتصارعة. عنف الحسم بات حسْمَ العنف. فالمرآوية/ المشهديّة هي من نمذجة هذا النوع من **التوأمة**، ولا تمت إلى عصر الثنائيات، إذ تكاد تكون كل واحدة منهما هي الأخرى في أية لحظة. فلا حَسْمَ بينهما أبداً. ومجتمع الشفافية هو هذه التوأمة الاستثنائية بالذات، بين المشهدية والمرآوية، ذلك أن الشفافية تكون مرآوية عندما لا تعود تتذكر نفسها كشفافية. وتكون مشهدية عندما تكف عن لعبة تسريع سطوحها وتشبيحها في مرايا لامتناهية لشيء ما لم يُدرك له قوامٌ: من هو، وأين يقع. هكذا حدث لمجتمع «الشفافية» المزعوم عندما تورط في مقدمات وتنفيذ ونتائج حرب عالمية ثالثة حقيقية، وهو يعتقد أنه يركز نظاماً عالمياً جديداً لقيام دولة الواقع المتطابقة تماماً مع العقل؛ **الدولة الشمولية المنسجمة، الهيغلية**.

مرآوية الحرب العالمية الثالثة أنها ما إن تقع في زمان ومكان معينين، ولمرة واحدة، حتى تستمر زمكانياً لامتناهياً، ومن دون أن يتمكن أحد من التقاط اسمها الحقيقي، ولا الكشف عن استراتيجية التدمير الشمولية، وأسلحة المحق المطلق بحبال الضوء الصاعقة وحدها (الليزر)، إذ صار **ممكناً ومعقولاً** إزالةُ شعوبٍ كاملة من خارطة الوجود الكياني، أو السياسي، وكأن الكارثة تحل في كوكب آخر ناءٍ. وفي الآن ذاته فإن القتلة، وهم علماء ومهندسون ومخططون وخبراء حسابات الكترونية، يصوبون أهدافهم وهم في مختبراتهم ومعسكراتهم وطائراتهم الشبحية شبه الوهمية. تنتفي ساحات القتال من المكان. تتجوَّى. والجبهات التقليدية تُنتزع من خارطاتها، وتُعَلَّق مرآوياً فوق العالم أجمع، فالأمركة صارت تعني تعميم سلطة الحرب، كحرب قائمة دائماً، في فلك الأرض. ولكنها حرب يجري تشبيحها ما بين سطوح مرآوية لماعة لا تنتهي، بحيث لا يعود بالإمكان التمييز بين الأصول والنسخ والفروع؛ والمرئيات تصرع مشاهدَها مقدماً قبل أن تتقدم إلى الحواس. فهناك دائماً حرب، بل حروب مضادة لمفهوم الحرب؛ وبالتالي يمكنها أن تمتطي هامات كل الدلالات الأخرى التي يجري صَرْعُ أيقوناتها في عواصف من التصعيق الإعلامي المرآوي، اللامتناهي بالالتماعات كبديل عن الإيحاءات والرموز، وبما هو ليس شيئاً على الإطلاق في المحصلة الأخيرة. فالحرب المضادة (لمفهوم الحرب التقليدية) تستطيع أن تتخلص من كل مشهدياتها العتيقة المألوفة ـ من جبهات وقتالات، وخطوط دفاعية وهجومية وأعتدة وضحايا وجرحى وأسرى... الخ. ـ كل ذلك باقٍ، لكنه ليس في مرتبة تالية، أو خافية، إلا أنه معطَّل في مشهديته الحقيقية، مشبَّح في مرايا أخرى، لا تُحصى؛ حتى تصير وقائعها بالذات أشباحاً بين أشباح أخرى. وبذلك تفقد مؤثراتُها كلَّ مفعولاتها الخاصة، والمميزة إياها. تفلت من التقييمات والتحديدات. تزوغ من المعايير. تُجهض ردودَ الفعل على تحدياتها الأصلية التي لا تعود كذلك. يجري هكذا تلعيب الحرب كما تلعيب السلم. والمهم للشر المحض أن يلعب بكل الوسائل، حتى وسائل مُعاديه الجماهيريين والتاريخيين، وأن تتحول كل مكافحة له، إلى فخ لأبطال المكافحة أنفسهم.

التحجيب والتعمية والاستعارة والتورية، يمكن اعتبارها أقنعة مهترئة أقرب إلى المشهدية، منها إلى المرآوية المسيطرة. فالشر المحض لم يعد محتاجاً إليها. ولأنه غدا محضاً خالصاً في عصر الشفافية، فقد بات قادراً على أن يشيع في أجواء الشفافية كلها، وأن يقلبها إلى سطوح مرآوية لا تعكس إلا خيالات لماعة خفيفة فاقدة ملامح أصولها، تدخل في تشابه وتناسخ، مما يجعلها مستعصيةً على أي تكوين. مقابل التشكيل المنغلق الذي يكتسح الساحة المعرفية واحداً أوحد، في غضون العصر الحداثوي؛ ومقابل تعددية التشكيلات وانفتاحها في عصر الحداثة البعدية، وتحت مطمح الشفافية، فإن السلطة المطلقة للمرآوية لا تصنِّم تشكيلاً، ولا تعدِّد تشكيلات، ولكنها تفرط إمكانية التشكل ذاته. ومقابل التعددية هناك إفراط بالأشباه والنُسَخ والأشباح بصورة مسبقة على تكوّن أي أصل أو أية أرومة. فإن تدمير الشفافية بالمرآوية يتمّ بواسطة إغراق التعددية بفرط التشكيل، وإفراط التشكيلات إلى درجةِ تشبيحها وتهويمها. كل ذلك كان تمهيداً

أنطولوجياً لمجيء الحرب العالمية الثالثة، إذ عندما تقع واقعتها، يبدو كما لو أن شيئاً لم يقع حقاً. وبالتالي يغدو الشر المحض أحداثًا عادية، ويومية، وقابلة لتدخل بيوت الناس أجمع في كل مكان. فالبؤرة في صميم العرب، لكن الدوائر المنداحة حولها تلفّ الكرة الأرضية كلها، وتدمجها في عالمية ما بعد الحرب، التي هي استمرارية عمليات ترائيها بعد أن تم تحويل كل الكيانات إلى مجرد سطوح تتراقص عليها أشباحُ ما كان مفاهيمَ ومعايير وأسساً لتشكيلات، مفصلت تاريخ الحداثة والحداثة المابعدية[٤].

الحرية اليوم: حق الفهم

في عصر استبداد المرآوية تغدو الحرية محصورة في شعار واحد هو حق الفهم، حق المعرفة. فهناك دائماً فوق البصائر الحقيقية أشباه بصائر. وهناك مقابلها في العالم أشباه عوالم تتموضع فوق ملامحه الأساسية. فالتسميم مشترك، يصيب طرفي العلاقة المعرفية: العقل والعالم معاً. وقد رسخت أخيراً استراتيجية تجويع البشر، باعتبارها أهم وأقوى حاجز وبديل من استراتيجية اكتشاف العالم. فلم يحدث في التاريخ كما يحدث في هذا العصر، من تعاظم بالكم الهائل من المعلومات، ولكن في الآن ذاته، وبذات المساحة والأبعاد، يستبد التجهيل بوسائل الحس والرؤية، وشل عمليات الإدراك والوظائف المنطقية المتوافرة عند كل إنسان. وفي تاريخ المعرفة كانت هناك أنواع من الحواجز والعوائق تقوم بين العقل والواقع. وكثيراً ما خدع العقل نفسه باختراع وسائل معرفية مضادة للمعرفة. ومنذ عصر الخرافات، فالأساطير، فالغيبيات العلوية المفارقة إلى مراحل المذهبيات والايديولوجيات، فإن صراعاً مستمراً كان يتناول لحظات المعرفة الثلاث: العقل العارف أو المدرك، ووسائله من حواس وأدوات ومناهج، وأخيراً الموضوع، وهو المفترض وقوعه دائماً على مسافة من الوعي والحس معاً. ولقد أخذت الفلسفة، ثم العلم، على عاتقهما التفكير في هذه اللحظات المعرفية الثلاث، وإخضاعها للتحليل وإعادة التحليل في ضوء تقدم الأجهزة الثقافية، ونمو تكاملها الفردي الاجتماعي. وكان اكتشاف لحظة النقد من أهم ما دخل على زمن المعرفة. وبعد أن كان النقد يتناول موضوع المعرفة، توصل إلى فحص أدواتها اعتباراً من مستواها المنطقي إلى مستوياتها العملية. ولقد غص الفكر الإنساني، العربي سابقاً، والغربي لاحقاً واستمراراً، غص بالمنهجيات، وتعديل المنهجيات، وتعديل التعديل. حتى صار التفكير يعني ملازمة النقد. واكتشف النقد ما تعنيه القطيعة من أهمية بارزة أساسية من أجل فهم تحولات الفكر العظمى، التي من دونها لم يكن لهذا الفكر أن يبرح عتبة الميثولوجيا والغيبيات. ولكن عندما وصل الفكر في رحلة تمعينه لذاته وللعالم من حوله إلى أن يجعل الأشياء تعلمه في كل من

---

(٤) بهذا المعنى، فإن المرآوية تبدو كما لو كانت النهاية المحتومة لكل المرحلة، غير المتمرحلة حقاً، لما كان مرجوّاً أن تحققه الحداثة البعدية. فالمرآوية هي سقوط الحداثة البعدية في ما لا يمكن أن تُفْهِمه المابعديةُ ذاتها، وبالتالي تفقد الحداثة أية مشهدية حقيقية لها.

ملامحها عما يبنيها، عما يجعلها كذلك وليست شيئاً آخر، عما يجعلها تقر بخطئها أو صوابها أو نسيانها، في هذا الموقف كاد العالم حقاً يبلغ ذروة شفافيته. وبات العقل نفسه وهو أحد أشياء هذا العالم المتميزة، قادراً كذلك على تشفيف ذاته، على رؤية بنيته، كواحد من بين أشياء هذا العالم نفسه. فالعقل عندما دخل المشهد الذي كان يقف إزاءه على مسافة، وصار جزءاً من المشهد نفسه، غدت الشفافيةُ مشهديةَ ذاتها. وبذلك ضاعت الفروق النظرية بين المعرفة والحقيقة. وباتت إحداها تعني الأخرى من خلال تجربة المشهدية التي تجعل الكواليس تشارك في لعبة المسرحية على مقدمة المسرح. كان ذلك مما اصطلح على اعتباره أهم مؤشر على مجيء الحداثة البعدية.

لكن الشفافية معرضة للغبش والتظليل؛ فهي مثلما أتاحت المشهدية، كعرض للأيقونة وما يُمكِّنها من هذا العرض في قوامها، كذلك فإنها أتاحت المرآوية، لأنها، وهي توأم المشهدية، لا يمكنها إلا أن تشارك في العرض بأشباه العرض، بل يبدو أن المرآوية قادرة على تشبيح الشفافية لأنها تشاركها في اللمعان والبريق. والفارق الحسي بين الضوء واللمعان ليس كبيراً! أما المشهدية فهي التي تحاول أن تحسم الخطاب: فليس كل ما يلمع هو ضوء حقاً. ولقد عرف العرب منذ القديم ألاعيب السراب. لكن المترحل في الصحراء كان في مقدوره أن يميز بين ما هو سراب وما هو واحةُ ظلٍ وماء ونخيل. أما المرآوية فهي تؤطرُ صحراءَ العصر بحزام من المرايا التي تتبادل الانعكاسات في ما بينها إلى ما لا نهاية، من دون أن تتيح انبثاق واحة ما، من دون أن تدع لمعة الماء الصافي تخترق حزام السراب في نقطة انبجاس. وهكذا فإن فكر العصر مهدد كله بنسيان، نسيان الكينونة. وما تحاول أن تنجح المرآوية في تحقيقه هو احتكارها ساحة الرؤية، بحيث لا تعود ترى العيون ما سواها؛ وبالتالي ينسحب وجود المشهدية كلياً. حتى لو أتيح لها أن تتجسد في مرئي ما، فإن أواليات المرآوية مستعدة للإطاحة بندرة المشهدية؛ تلك الندرة يقتنصها تاريخ الحضارة في مفاصله الحاسمة. ولقد سميت بالثورات في التاريخ السياسي. وهي نفسها كذلك التي قد تصل بالقطيعات المعرفية، أو تؤشر عليها مصاحبة إياها، أو قبلها أو بعدها بقليل. لكن انطلاق الثورة السياسية من دون أية قطيعة معرفية لا تصنع إلا فقاقيع موقتة على سطح الأحداث العامة، وذلك لأنها في هذه الحالة تمسي غير قادرة على بناء مشهديتها الخاصة، وبالتالي تخضع لأواليات المرآوية نفسها، أي أنها تنقلب إلى شبح لاسمها، وليس إلى كيانٍ لاسمها بالذات.

وفي منعطف الألف الثالث يبدو عصر الثورات مقبلاً على ازدهار منقطع النظير. لكن ثورات هذا المنعطف سوف تختلف عن كل التحولات الكبرى التاريخية السابقة، كونها تقع على تصالب مع أعلى تقنيات التشبيح التي أتقنتها المرآوية في أوطانها الغربية الأصلية. وهي تنوي أن تمارسها في مختلف ساحات العالم، ذلك أنه خارج الدائرة الغربية التي تنعم بتوأمة المشهدية / المرآوية، التي تختصر فعالية مجتمع الشفافية(٥)، حيث يسود ما

---

(٥) تتواتر عبارة «مجتمع الشفافية» لدى معظم اتجاهات الحداثة البعدية حتى دخلت القاموس الفكري=

يسمّى مجتمع النموذج صفر، نقول إنه خارج الدائرة الغربية، فإن بقية العالم لا يزال أسير نماذجه المجتمعية التقليدية، لكنه دخل تحت وطأة مرآوية وحيدة الجانب، مقطوعة عن توأمها الآخر المتمثل في المشهدية. وكان دخولها ذاك مبكراً وحتى سابقاً على الغرب نفسه، لأن «بقية العالم» هذه عانت من صنوف التشبيح والاختزال لشخصيتها التقليدية، وللنموذج التغريبي المستورد في الآن ذاته، تحت وطأة قرون من الغزو التقني والثقافي.

والتجربة العربية في هذا الموضوع تتقدم صفوف تجارب «بقية العالم» كلها، ذلك أنه ليس كهذه التجربة من عانى شدة الانفساخ بين صراع النموذجين التغريبي والتوطيني في آن، إلا أن المعاناة جرت بكل فصولها وتفاصيلها تحت وطأة المرآوية منذ البداية، وحتى قبل أن يجري تمعينها والتقاط ملامحها عبر التحولات الأخيرة الراهنة للمشروع الثقافي الغربي، بل لعل تصدير التغريب، وتَعَمُّد تعميمه مع مراحل الاستعمار المختلفة، كان يضع الأسس الممهدة لسيطرة المرآوية، فيما أفاد هذا التغريب من قولبة الشعوب وتلعيب وعيها بذاتها، وبالغريب، وبالعالم من حولها. فإن المرآوية المتحققة إذن ما وراء البحار بالنسبة الى الغرب الأوروبي، مهدت لاستنبات وتصنيع كل الوسائل والملامح والأواليات التي ستنشىء بنية عصر مرآوي كامل، مستوطن الغربَ الأوروبي والأمريكي معاً، ثم مصدَّر ومنشور في العالم كله.

لقد فرض الغرب الأوروبي القديم، منذ دفعات الاستعمار الأولى، على العالم ثنائية المماثلة مع الذات أو مع الآخر، في حين كان تشكيله العقلاني الحضاري الخاص منغلقاً على ذاتية لامتناهية، تمركزية، وتعكس أخيلتها على مرايا مكبرة حولها. وكانت تتابع فتوحات «التقدم» مع وثبات التقنية بأقل ما يمكن من الصدوع، إذ تحسب أنها في كل هذه الفتوحات إنما تحقق إنجازات متعاظمة باستمرار، وتدخل في حركة تجاوز ذاتي دائم، وتبرهن أقوى فأقوى عما يمكن أن يفعله التماثل مع الذات من معجزات علمية وسياسية. كان هذا التماثل يصير اتحاداً، ثم يتحول إلى نوع من الالتصاق الكامل والمتخثر بين الذات اللامتناهية وانعكاساتها المتعملقة على سطوح ما تحسبه الكينونة. ولا شك فإن الحروب العالمية الكبرى الثلاثة ـ وخصوصاً الأولى والثانية منها ـ حطمت أشياء كثيرة، ومنها دوائر المرايا حول الذات المتعملقة. وفجأة لم يعد يمكن إخفاء العنف المطلق أو

= لما يسمى بالبريسترويكا كإصلاح سياسي في الاتجاه الديمقراطي، الذي تتخبط به قلعة الاتحاد السوفياتي المتهالكة اليوم. لكن على الصعيد الفلسفي، يمكننا اعتبار النظرية التواصلية (هابرماز ـ آپل) تمثل الاتجاه المتفائل الذي يحلم بتوافق ما بين حصائل العلوم بشطريها التجريبية والإنسانية، مع وسائل الاتصال، بحيث يشفّ المجتمع عن كل ما يؤسسه ويعتريه من متغيرات في آن معاً. لكن موقفاً من مثل ما يبدو عليه الفيلسوف الاجتماعي جان بودريار لا يتوقع حدوث مثل هذا التوافق. انظر: Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal* (Paris: Galilée, [s. d.]), et K. Otto Apel, *Penser avec Habermas contre Habermas* (Paris: Ed. de l'Eclat, [s. d.]).

تمت ترجمة هذه الفصلة في العدد ١٣ من مجلة العرب والفكر العالمي.

تحويله أو تصعيده. فقد جاءت لحظة **نيتشه وماركس وفرويد**. وبدأت رحلة أخرى للذاتوية معاكسة للأخرى: مقابل العملقة والتضاعف المرآوي إلى ما لا نهاية، النيتشوية تكفلت بتحرير العقل من إنتاجاته، وردّه إلى براءة صيرورته. والفرويدية كشفت أقبية النفس، وأطلقت عفاريت العنف الحيوي والجينالوجي. والماركسية كتبت التاريخ المضاد للتاريخ الهيغلي. فلم يعد ثمة مذهب أو اعتقاد أو ايديولوجيا قادرة على تغطية عراء العدمية الكامل. فالعنف في كل مكان إذن. والشر المحض لم يعد يحجبه شيء. تمَّ اختراع صيغة الحرب العالمية، كما لو كان الغرب يحاول تجربة فرار جهنمية من نوع يختلف عن كل ما أَلِفَهُ من تجارب خداع النفس السابقة. فهذه الصيغة تعكس عقلنة العنف باعتبار أن الحرب العالمية هي أوسع وأشمل تشميلية مادية مطلقة وحاسمة. فالعدم ينتقل من تصور مستحيل إلى أهم وأبرز فاعلية لعقلنة العنف من خلال الصيغة العالمية للحرب. الحرب أهم عنصر محايث في «عقلانية» التاريخ، يدمر محايثته ويبعثها في آن؛ يستلب محايثة كل تاريخ آخر لأمة أو حضارة من خصوصيتها، ويجردها من عنفها الذاتي، يحرمها من إيقاع ثوراتها القومية الذاتية، ويخضعها جميعاً إلى حسم العنف العالمي. وأبرز مثال على ذلك، أكبر ثورة في هذا العصر التي جاءت مع الاشتراكية. فقد نشأت في أحضان الحرب العالمية الأولى، ثم أدت إلى الحرب العالمية الثانية، وأطيح بها مع انفجار الحرب العالمية الثالثة التي توشك أن تدخل الإنسانية في ظل الحرب الدائمة، كبديل من الثورة الدائمة التي طمحت إليها اشتراكية القرن العشرين.

لعلنا أصبحنا الآن نتبين ما نعنيه من راهنية الحرب العالمية الثالثة وديمومتها، فليس ذلك من حيث إن سلطان العنف العاري أصبح سائداً وحده فوق مصائر سكان الأرض جميعاً فحسب، بل لِكَون أن الشر المحض، عندما عمّت محايثته كل حيِّز، وصار عارضاً، وشبْه معروضٍ، بفضل فورية المرآوية للإعلام الكوني، فإنه في الوقت نفسه استطاعت المرآوية تشبيحَه وتبديدَه أخيلة على كل السطوح؛ حتى لا يمكن حصره في أية مشهدية. يبقى أن المشهد الوحيد القادر على ترميزه هو **انهيارُ مشهديته الدائم**.

فالشر صار محضاً خالصاً، ليس لأنه، كالجوهر الإلهي القديم، حاضر في كل مكان (omniprésent) ـ فذلك معهودٌ قديم منذ تأسيس العالم ـ لكن «نهاية التاريخ» في هذه اللحظة الراهنة، ينغلق تشكيلها على حادثة الهول الأكبر، وهي استحالة تسميته، استحالة تشكيل مؤشر ما على حضور أي شر. أليس ذلك هو **الشر المحض** إذن. فلا التغييب، ولا الأسطرة، ولا التحويل أو الأدلجة هي، بعضها أو جميعها، وسائل الحجب والتعمية والتضليل ـ فهي من سقط متاع الحداثة التقليدية المنزاحة ـ لكن **المايحدث هو** أن الشر صار محضاً خالصاً، عندما سقطت **مشهديته**؛ لم يحدث هذا السقوط وحده فقط، بل رافقته أعلى حدود كارثية العقل، عندما استحال كذلك ضبط هذا السقوط بالذات، أي **معرفته** على أنه كذلك. فقط يمكن إعطاء تأريخ وقائعي لهذه الكارثية. فقد جاءت مع الإيذان باندلاع الحرب العالمية الثالثة في أواخر التسعينيات،

وفي بقعة جهنّمَ من أرض العرب[٦].

أما متى تنتهي هذه الحرب، ربما، عندما يغدو بمقدور نوع من قطيعة معجزية أن يكشف أبسط فكرة، مخفيةٍ، مبذولةٍ، منذ تأسيس العالم، تقول إن الحرية هي حق واحد، حق الفهم فقط!

الماقبل والمابعد

من عالمية الحرب العالمية الثالثة أنها الحرب (الأولى) التي على الرغم من مرآوية زمانها ومكانها ووقائعها، من محدودية حادثتها الفيزيائية الضيقة بالنسبة الى بقعة والى شعب، فقد أحس كل من في هذا العالم ليس بمسؤوليته عنها فقط، ولكن بهزيمته، كأي أحد آخر من ضحاياها المباشرين. ولا يحدث ذلك بسبب أن هذه الحرب ـ المحلية والإقليمية جداً في وقائعها المادية ـ قد حرمت حواس كل الناس، وكل المجتمعات، من رؤية هذه الوقائع بالذات، بل إن هذا الحرمان ـ الذي سجل ذروةً انفجاريةً لعصر المرآوية ـ كان عالمياً كذلك في نشره إحباطاً كونياً، جاء دليلاً، كرد فعل، على انهماك إنسانية الأرض كلها بالحدث العربي، باعتباره حدثاً لـ **بقية العالم**، ذلك أن الأمركة عندما سلبت هذه الحرب مشهديتها، فإنها سلبت العالم حريته الحقيقية، في ممارسة حق الفهم، في أن يرى المايحدث الفعلي. بعد هذا الذي وقع فلن يكون ثمة اندراج لمشهدية إلاّ وهي معرضة للتخطيف والتشبيح، حتى لا يتبقى منها إلا أخيلة مجردة من قوامها الأصلي، ومسفوحة تسريعياً على سطوح تسريعية، ليست هي في النهاية إلا عقول البشر ذاتها، وقد فقدت جوَّانيَّتها، وصارت من ذات مادة الأخيلة التي تتناسخ وتتراءى عل تزجيجها [جعلها زجاجاً من نوعها].

تزجيج العقول حالة قصوى من نهاية التوأمة ما بين المشهدية والمرآوية. وفيها يفقد هذان المصطلحان ترميزهما، ويتطايران شبحين ما في الزوابع الشبحية المثارة هنا وهناك. لذلك لا بد من التمسك بلحظة هذه التوأمة: المشهدية/ المرآوية باعتبارها أثمن ما تبقى لـ ـ «بقية العالم». آخر ما ينتهي في النهاية. ومن هنا جاء القول من صميم المشروع الثقافي الغربي «إن الثورة اليوم هي اللايقين»[٧]، بحسب تعبير **بودريار**، وذلك رداً على ما صنعه كل من العلم والتقنية في العالم، إذ حوّلاه إلى وهم: «فإن رهان التقنية والعلوم يميل أكثر

---

(٦) أقصى ما يحقق مرآوية الحرب المُشَنَّة على العرب، كونها هي التكشيف المطلق لأوالية الحرب العالمية الثالثة وأهدافها في وقت واحد. ومع ذلك فقد تم تنظيمها وتحقيقها تحت أشمل هالة بلغتها الشرعية الدولية في تاريخها.

(٧) يعتبر بودريار في كتابه **شفافية الشر** الذي ألّفه قبل حرب الخليج بأشهر، أن دراسة وتحليل الأنظمة المعاصرة في شكلها الكارثي، يكشف أن العنف المخلّب هو أساس كل العصرنة مسلوبة الوعي بما تفعل. يكتب: «يتم تبييض العنف، تبييض التاريخ، من خلال مناورة هائلة الحجم، تشريحية جمالية، بحيث يكون من نتيجتها قيام مجتمع وأفراد ممنوعين من العنف، ممنوعين من السلبية. وبذلك، فإن كل ما لا يستطيع نفي ذاته، فإنه مكرس للايقين الجذري وإلى التنكير اللامحدود». Baudrillard, Ibid., pp. 51-52.

إلى جعلنا نواجه عالماً غير واقعي بكل تأكيد، متجاوزاً لكل مبدأ في الحقيقة والواقع». غير أن الفكر، أو بعض الفكر على الأقل من النوع الذي يطرحه **بودريار**، لا يبدو أنه يستسلم، في حين أن التيار الأعظم يحاول الرفض، ولكن بمزيد من الإعلام واللايقين: «هناك فرار إلى الأمام أبداً. شغوف بفراره ذاك. والسباق جارٍ بين التقنيات ونتائجها الفاسدة، بين الإنسان والأشياء». تلك هي لوحةُ شهادة يرسمها كاتب اكتشف مرآوية عصره من دون أن يسميها. وفي الآن ذاته يشير إلى ثمة **مشهدية** يندرج فيها فكره بالذات من دون أن يختار تسجيله فيها.

لكن أهم ما يلفت في هذا الاندراج هو التلويح بثورة العصر باعتبارها اللايقين، على الرغم من كل ما تحققه وتتطلبه التقنية من تحديدات رياضية فيزيائية. فإن اللايقين هنا هو نوع من **الفائض** عن التعيين. كما لو أن إنسان التقنية محكوم عليه في النهاية أن يصدق حضارة لا تقدم إليه إلا كل ما لا يثبت، ولا يكون له أي أساس. وقد يكون ذلك إحدى علامات الحداثة البعدية من حيث إنها تقوض الأصول ذات النزعات الاحتكارية والثبوتية. لكن المرآوية هي فرط الحداثة البعدية، إذ إنها تلغي مسألة الحدود الدنيا للنسبية. فهي سفسطائية إباحية مطلقة، وأخطر ما فيها أنها لا تحول بينها وبين أن يعقلها وعي ما، بل تحول حتى دون تشفيف ذاتها بالنسبة الى ذاتها.

ما ندعوه «بقية العالم» لا زالت له بقية انزياح عما يحدث للساحتين الأوروبية والأمريكية، لتوأمة الفراغ/ المشهدية، من جهة، والعدم/ المرآوية، من جهة ثانية. انزياح يشكل جهة ثالثة، ليست مركب موضوع للطرفين السابقين، على طريقة الجدل الهيغلي، بل هي متزامنة ومتماكنة مع المساحتين الأولين. اسم «البقية» ينسكب في المسامع جنائزياً. لكنه في الآن نفسه يشعر بالمجهول. فالبقية كما لو كانت مما لم يجر عليها فعلُ ما جرى على ما تمّ تصنيفه أو إدخاله تحت أية تسمية تحديدية معينة. لكن «البقية»، وخصوصاً عندما تُردف بالمضاف إليه: العالم، تفتح أمام الرؤية ثمة أفقاً، وإن كان الأفق ينتظر الانغمار فيما هو سواه، ومن ناحية أخرى، فإن «البقية» كبقية أي شيء، تشير إلى اضمحلال ذلك الشيء الذي كانت جزءاً منه. فهل البقية هي الباقية؟ باتجاه هذا المعنى هناك إذن ما يوحي بنجاة ما مما وقع، ولكن من دون أن يقع كله، أو من دون أن يقع (ذلك المجهول) على كل هدفه أو موضوعه. «بقية العالم» بمنجاة عما أصاب إذن هذا الذي سبق تعبير «بقية العالم». فقد يمكن إعطاء لوحة جغرافية لهذه البقية، مثلما جرى تحديد الساحتين الأوروبية والأمريكية. إذن فإن خارطة لبقية العالم يمكن أن تشمل ما اصطلح على تسميته منذ القديم بالعالم الثالث، مع إضافة نوعية تختص باليابان، وما يسير على درب ثورتها التقنوية من مجتمعات الشرق الأقصى، كما لو أن اليابان استطاعت حتى الآن أن تصوغ لنفسها خانة قائمة بذاتها، ينعكس عليها كل من قطبي التوأمة الغربية الأمريكية، مع الاحتفاظ بفوارق نوعية تؤكد أيقونتها التقنوية الثقافية الخاصة، وتميزها منهما.

إن انزياح «بقية العالم» توصيفٌ يريد تجنب المقارنات التقليدية التي شكلت تاريخ أدبيات غاصة بالصيغ الثنائية والنمذجية، الموغلة دائماً في المضاهاة بين «تقدم» الغرب،

و«تخلف العالم الثالث». فلقد غطت هذه الأدبيات وسائل الفكر المعرفي الذي ساد مرحلة الاستقطاب الدولي بين الرأسمالية والشيوعية، حتى ذهب تاريخ خانة العالم الثالث الحقيقي طمساً وتشويهاً تحت ضغط الاختيارات المستحيلة التي فرضتها ثنائية التابع والنموذج المفروض. فلم تَفُزْ هذه الخانةُ بحدٍّ أدنى من تميزها، من اختلافها. وقد تعطل كل نظام معرفي لا ينطلق أولاً من التسليم بعنف هذه النمذجة واستبداديتها المعيارية المطلقة. وهكذا فإن تاريخ ثورات العالم في عصر الاستقطاب الدولي، إنما كان فصلاً ملحقاً بهوامش هذا الاستقطاب، ولم يكن تاريخاً لثورة العالم الثالث، لثورة بقية العالم، بالنسبة الى ذاتها. فالاستقطاب بين القوتين العظميين كان يتطلب نسج هذه الهوامش، وجعلها ساحاتٍ لتفريغ الاحتقانات، وتسجيل نقاط هزائم وانتصارات نسبية، من الدرجة الثانية، بالنسبة الى كل قطب في صراعه مع القطب الآخر، كتعويض يومي عن العجز في ممارسة الحل النهائي للاستقطاب، ومنعه من الوصول إلى الذروة. إلا أنه مع انهيار هذا الاستقطاب أمكن لبقية العالم أن تبرز وجهها الحقيقي، ولكن من دون أن يتاح لها أن تتبين ملامحه في مرآتها الخاصة. هناك انزياح موضوعي - إذا صح هذا الوصف - والخانة تنزل من التصنيف إلى اكتشاف مواقعية على الأرض. يتحدد هذا الاكتشاف ضمن صيغة «بقية العالم» كجهوية مغايرة لا تتحدد ضدَّ، أو إزاء، أو بالنسبة إلى الآخر. لكن هذا الآخر هو الذي يحاول من جديد أن يفرض على ذاتها ما يريد هو أن يدعوه تحديداً لها أو تعييناً.

«بقية العالم» هي خارج لحظة الفراغ، الأوروبية، وخارج كارثية المرآوية الأمريكية، في وقت واحد. وموقعُ **خارج - الموضوع** هذا هو ما يبني مشروع انزياحها الذي يتشبث باستعصائه على التحديد والتعيين من مصادر نائية عنه أصلاً. لذلك فإن «بقية العالم» تتمسك بهذا الانزياح. لا دخل لها بإشكالية «نهاية التاريخ». تشعر أن حشرها بين أضراس هذه الإشكالية، إنما يهدف إلى تحميلها غُرْمَ سواها من دون الأقل من غُنْمِه. لكن بالمقابل فالمرآوية على وشك اجتياحها كصيغة جديدة عن تعميم **عالمية قانون الاستهلاك**، خلال مراحل الاستقطاب الرأسمالي الشيوعي، الذي أودى بالقطب الشيوعي من داخل بنيته الاقتصادية أولاً، وصولاً إلى هيكليته السياسية الشاملة.

فالأمركة تنتقل من مرحلة فرض **عالمية الاستهلاك** كأساس موضوعي مادي لأنظمة سياسية متورطة جميعها في دوامة الاستقطاب الرأسمالي الشيوعي، بأدوار رئيسة أو ملحقة، إلى الوضع الذي ينهي الاندراج (التاريخي) نفسه بحسب حقب ومراحل. ويفتح على اختفاء اسم الاستهلاك نفسه واندثار ملامحه، وضياع تصنيفاته، مركزيته وهوامشه. لعل ذلك ما تعنيه حقاً عالمية الاستهلاك، أي إطلاقيّتُه، إذ إن كل تعبير عنها سوف يكون استهلاكياً من جنسها. وهذه هي المرآوية عندما تريد أن تعكس وجهها في مرآة ما. فالمرئي المطلق يُبْطِل فعْل رؤيته. يستوعب المرئي وفعْلَ الرؤية في الرائي وحده[٨].

---

(٨) سمحت عالمية الاستهلاك بتعدد مراكز الصناعة الالكترونية المتقدمة، من الدول الكبرى كأمريكا واليابان وألمانيا، إلى الدول الصغرى المصنفة في خانة العالم الثالث، مثل تايوان وكوريا الجنوبية؛ ولكن=

ومع ذلك هل لا يزال ثمة من معنى أو أفهوم للتوصيف القائل بانزياح «بقية العالم». هل يمكن القول إن «بقية العالم» لا يعنيها كونها قد خضعت لقانون تعميم الاستهلاك، سواء كان لا يزال مندرجاً في التحقيب، تابعاً لحقبة الاستقطاب الدولي المنهار، أو أنه خرج إلى ما بعد هذه الحقبة، التي وضعت حداً لمفهوم التحقيب ذاته. فاعتبار «بقية العالم» لا تعنيها عالمية الاستهلاك، ولا مرآوية ممارستها، هو ما يشكل توصيف الانزياح، أو ما ينبىء عنه. لكنه اعتبار يحتاج إلى الكثير من التدقيق والتمعين. حتى إن الأمر كله يبدو على نحو معاكس، كما يلي: إذا استنتجنا من أفهوم المرآوية أنها ذروة تقضم الجبل الذي صعدت عليه، فإنها في الآن نفسه تريد محو ذلك الجبل من ذاكرة مشاهديه. و«بقية العالم» لم يتبق لها إلا هذه الصفة، وهي أنها شاهدة ما على أركيولوجيا المرآوية. فهي ما زالت تنتمي إلى تاريخ التحقيب، وتتدحرج بين حِقبِه كلها في تزامنٍ من تواجد مواقعية تلك الحقب معاً. إنها بهذا المعنى تاريخية، وتَمتُّ إلى **التاريخ**. في حين أن سواها أكمل تأريخه، ختم تدوينه، وانقلب يتصيد كل من كان **شاهداً على ذلك التدوين**. «بقية العالم» تتمسك بانزياحها. ليست هي في لحظة الحداثة البعدية للغرب الأوروبي؛ وليست هي عاصفة أخرى في دوامة المرآوية لأمركةٍ مشغولة أولاً بأمركةِ ذاتها، في الوقت عينه الذي تطفح فيه على كل المواقعيات العالمية الأخرى.

فالاستهلاك في عصر المرآوية هو افتعال الاستهلاك، ليس تلبية للحاجة، ولا إرواء للرغبة، إذ إنه مثلما يصنع بضائعه غير المجدية، فإنه يفتعل مقابلها أجيالاً من أشباه الحاجات والرغبات، تضع حداً لما هو ضروري وغير ضروري، وذلك في مراكزها (الحضارية) الرئيسة. وبذلك يجري سَلْبُ أسس الرأسمال ـ كمواد أولية وجهود إنتاجية ـ من «بقية العالم»، وتحويلها إلى تراكمات مالية فلكية، تصب في إنتاج اقتصاد الوفرة الفاحشة، في الصرعات الكمالية من ناحية، وآلات التدمير الفضائية من ناحية ثانية، مقابل حرمان «بقية العالم» من أبسط حاجاته الحياتية وأدنى حقوقه الإنسانية.

لم يكن هدف الحرب العالمية الثالثة التي وقعت على المفاصل الرئيسة بين الأمركة، وحدود «بقية العالم»، وأتاحت لها استلاب عصب الاستراتيجية المرآوية القادمة، المتمثل في الطاقة، ومادتها الأولى النفط العربي؛ لم يكن هدفها تدمير الامبراطورية الشيوعية التي دمرت نفسها بنفسها، ولكنها عجلت باستلاب قوة «بقية العالم» قبل أن تتعدد مراكزها انطلاقاً من قطب التمركز العربي الإسلامي، وقبل أن تنشأ مقاومات متزايدة ومتنوعة ومفاجئة في وسائلها وتكتيكها واستراتيجياتها. فالأمركة تريد «بقية العالم» مجردةً سلفاً من

= انفراط مركزية الصناعة المتقدمة لا يعني إلا تعزيز نظام الاستهلاك الواحد نفسه، بحيث تغدو آليته بالذات منفلتة حتى من عقال أسيادها الأساسيين، وإن كانت سوف تنشر خلايا سرطانية لانهائية من كتل المستفيدين. إن ديكتاتورية الاستهلاك تخضع الجميع، حتى عباراتها والاتهامات المصاغة ضدها، تصير من جنس ما تتهمه وترفضه.

أية حماية ذاتية، مفتوحة وقابلة للاستباحة الحضارية والمادية، ولكن تحت فيض، شفاف كثيف في آن معاً، من التضليل المرآوي ذي المساحة الكونية، الفاقدة حتى مواقعية مصادرها؛ كل ذلك من أجل ألا تُضبط المشهديةُ الرئيسة الوحيدة لما يجري بالفعل، لاستمرار الحرب العالمية الثالثة، حرباً كونية على العالم كله، لسرقة وعْيه مع كل ما يُسرق منه كحقوق ومتاع.

وإذا استخدمنا مصطلح فلسفة الوعي ولو موقتاً، قلنا إن المرآوية حطمت كل جدل الوعي ونقائضه، الذي أوصلنا إليها، بحيث إذا أردنا أن نؤطر ثمة مشهدية لمنظر المرآوية، قلنا إنها ما فوق مراحل الاستلاب، بمعنى أنها تأتي بعد حقبة استلاب الاستلاب نفسه، لكن من دون أن يؤدي ذلك إلى أي مركّب أعلى إيجابي، بل إلى مجرد فضاء التماعي، هو فَرْطُ فضاءٍ لفرْطِ انسلابٍ لا يمكن تسميته. فيه أمسى الوعي لا يعرف من هو، وأمسى الاستلاب مستلِباً كل تعابيره المعهودة، ويفتح على فضاء كل ما فيه تشبيحُ أشباحٍ فحسب.

من نقاط مبعثرة في جهويات تعددية، من خارطة «بقية العالم» يمكن لمثل هذه الإشارات أن تُقال بَعْدُ. وتلك هي «بقية» زمن، ربما من الماضي، من بعض ثقوب سوداء في الأنسجة المرآوية اللماعة. وهي أشبه بالنقاط السوداء الفلكية في عمق الجسيمات الضوئية الفضائية. فهي قد تكون المهاوي المظلمة الأخيرة للمجرّات اللماعة الهائلة، أو تكون أرحامَ الولادات الأولى لها في بداية تأسيس الكون. هكذا تحتفظ «بقية العالم» بالمسافة الثقافية التي تفصلها عن «العالم المتمدين»، تلك المسافة التي كانت طوال عهد الاستقطاب الدولي، مثار مذلّة لما كان يدعى بشعوب العالم الثالث، إذ إنها تقيس مدى «التخلف» عن مراكز «التقدم»، بحيث تطالب هذه الشعوب نفسها باللحاق السريع بالنماذج المتقدمة. وقد أطلق على هذه العجالة الهستيرية، التي أخذ الجميع بها، مصطلح «حرق المراحل». أما اليوم، وبعد انهيار الاستقطاب الدولي، وتأبيد مفاعيل الحرب العالمية الثالثة عبر ديكتاتورية التضليل المرآوي الكوني، فإن النجاة خارج الوباء تشكل ربما، الاستثناء الصحي النادر، في أمكنة نادرة من هذه الجغرافية الوحشية الغامضة التي تسمى «بقية العالم».

إن مثقفاً «متخلفاً» ينبثق من عمق تلك الجغرافية الوحشية يصر اليوم على الاحتفاظ بالمسافة الثقافية التي تفصله وبلاده عن الأرض الموبوءة بتوأمة الفراغ والمرآوية. وقد يحس أنه غير معني بمشكلة ذلك الوباء. . . وأنه ربما امتلك جلداً كتيماً ضد جراثيم الوباء، المتحضر جداً. لذلك يستطيع أن يجول في المدن الموبوءة، وأن يغشى أكثر أمكنتها تمركزية للوباء وفروعه ومشتقاته، من دون أن يخشى الانقلاب إلى مجرد سطح مرآوي بين ما لا يتناهى من تلك السطوح التي تحولت إليها مدنية، كل من فيها منخرط في ديانة بروميثيوسية جديدة تعني: **الحرث العدمي في العدم، إذ إنه حينما تمَّ الغَلْقُ على الكينونة،** وماتت آخر أنفاس مشكلة تنمو من بقية إحساس نسيان بنسيان الكينونة، لم يتبق إلا

«جلب» العدم وتفعيله عدمياً، كما لو كان كينونياً.

«بقية العالم» لا تزال الموضوع المفضل لشن الحرب العالمية الثالثة المستمرة عليها. فهي التي لا تزال تشكل الرقعة البرية التي لم تدخل تحقيب التاريخ الغربي، لكنها دفعت أثماناً باهظة للنقلات والقطيعات الكينونية والدموية التي حركت هذا التحقيب، وهي منعزلة دائماً في موقع خارج الموضوع من المايحدث العالمي الذي احتكره التاريخ الغربي وحده عصوراً طويلة ولا يزال. لكن الغرب الأوروبي الذي قعد أخيراً في فراغ من انتهاء التحقيب يجد نفسه وقد عاد مندرجاً في ذات السجل الذي تندرج فيه بقية العالم منذ القديم، مع فارق واحد، وهو أن عودة الغرب تريد أن تكون عودة المجرَّب المغترب. **فالمعرفي / الحداثوي** لم يكن باستطاعته أن يشرع في فتح سجله الخاص إلا بعد أن يتم إنجاز تحقيب التأريخ الماضي الملتصق بتجارب الذاتية المطلقة، إلهية ثم إنسانوية، حتى الوصول إلى مجرد الذات / الفرد، العادي تماماً لكنه الحقيقي وحده تماماً. ففي الوقت الذي كانت تحقق فيه المعرفة تماثلات وتماهيات أقوى فأقوى مع السلطة، كمحصلة مباشرة لمكتسبات مفهوم «التقدم»، خصوصاً في مجال التقنية، كانت تحدث بالمقابل أعمق قطيعة بين حدَّي المعرفي / السلطوي، من خلال عودة للحداثة منفصلة عن التباس التقدم الذي امتزجت به طوال تحقيب تأريخ المشروع الثقافي الغربي. فالحداثة الجديدة هذه ـ الحداثة البعدية ـ تستعيد ذاكرة حقوق الإنسان، وأولويتها على «التقدم» ومقاييسه التسلطية. وأول حق للإنسان هو أن يكون كما هو، في تعدديته وفجائيته وبداهته. تنهار الهيغلية إذاً؛ إذ ينزل **المفهوم** من عليائه. والخطاب الذي كان يحتكره المفهوم لحسابه باعتباره وسيلته المتغيرة إلى دخول الزمن، واللعب على مسرح تاريخ، هذا الخطاب يغرق في تعدديات بياناته ونصوصه، حتى ينخلع أخيراً عن ادعاء أية مرجعية مفارقة أو محايثة، حتى لو كانت **مفهومة**. فالخطاب يصير أفهوم ذاته. وأما **المفهوم** فإنه ينتقل إلى متحف لأركيولوجيا المنطق الصوري وحده. والفارق بين الملفوظين له دلالة أنطولوجية حاسمة، إذ إن الميم في «المفهوم» حرف نحوي عربي يرجع إلى الضمير المجهول، أو المغيوب، في حين أن الألف المهموزة في «أفهوم» حرف يتصل بأقنوم **الإنّية**، التي تباشر الكينونة انطلاقاً من أقوى ضمير حاضر محايث وهو الأنا، أنا الفرد الواحد، ذاته المفردة بحجمها الفعلي، وأبعادها النسبية العادية جداً. وهنا يحضرنا هذا السؤال الساذج: هل كان الغرب محتاجاً إلى هذا التاريخ الهائل من مغامرات الذاتويات الإطلاقية، حتى يعود في نهاية المطاف إلى الإقرار بحقيقة أن لا حقيقة إلا لهذا ـ الـ ـ إنسان، من دون أل التعريف حتى، لأن كل مأزق المشروع الثقافي الغربي أنه لم يحسم أمره في كون أل التعريف تأتي قبل المعرَّف أم بعده[9].

---

(٩) أل التعريف إذا أتت قبل الاسم النكرة عرّفته، كما لو كان الأمر منطقاً صورياً خالصاً، إذ إن الماهية تسبق العرض. أما قولنا أن تأتي أل التعريف بعد النكرة، فهو ليس قلباً اعتباطياً للاصطفاف **الماهوي / العرضي**، التقليدي، ولكنه إعادة الاعتبار إلى الأشياء، النكرات الموجودة فعلاً والحاملة لما تعنيه أشياؤها، قبل أن تختزل في أية **تجوهرية** صورية.

لكن علينا هنا أن نتمعن قليلاً في أفهوم ما يوصف عادة بأنه أكبر قطيعة للحداثة البعدية مع الحداثة التقليدية. فإن هذه القطيعة تتميز من كل قطائع المشروع الثقافي الغربي السابقة، بكونها حين تقطع ـ مع، لا تدمر ما تقطع معه، بل تنزله من مرآوية إطلاقية، وتشبيحية، إلى مجرد مشهدية محدودة، قادرة فقط على تقديم مقدِّمة مسرحها وخلفيته في لحظة فورية واحدة. فكل ما كان مرآوياً تشبيحياً في تاريخ القطائع المعرفية الكبرى، يعاد عرضه وفق أحجام تشكيلاته الحقيقية في معرض عرضاني واسع، بدلاً من درب طولاني وحيد لا يتسع إلا لقامات تقف وراء بعضها، وكل متقدم منها يخفي ما وراءه وما سبقه. ذلك هو الفارق النوعي في قطيعة الحداثة البعدية مع تاريخ حداثات القطائع المعرفية التي تم تشكيلها بحسب مفهوم الذاتية اللامتناهية. فهي نقلة في بنية التشكيل، وليس فقط في تسميته. لن تكون بنية سرطانية تأكل كل ما يجاورها من بُنى غيرها، بل تكتفي بحيزها الذي يسمح لها أن تقدم مشهديتها، ومشهدية سواها في آنٍ معاً. فالمعرفي الحداثوي لا يخشى تعددية المشهديات، حتى ولو تراوحت درجات ونوعيات ما تقدمه أنظمتها المعرفية في أيقوناتها المتغايرة؛ ذلك وحده ما يثبت تماكنها وانزياحاتها بعضها عن بعض داخل استعراض للعصر، حيٍّ ودائم التغيير في معارضه ولوحاته. حتى المرآوية فإنها تندرج كذلك من بين ممكنات تعددية الأنظمة المعرفية، وإن كانت أحدَ أخطر هذه الأنظمة على كل ما عداها، لأنها آخر موروث تراكمي لكل تطورات اتحاد المعرفي بالسلطوي، ذلك المركَّب الذي يستعين دائماً بأهم منتجات العصور الحضارية لتجديد تزييف المعرفي الحداثوي بغير مشهديته الاختلافية. وفي اللحظة الراهنة التي تستطيع أن تكون المعرفة في حد ذاتها أكبر سلطة على الإطلاق، وإنجاز شفافية كاملة للمايحدث، عبر فورية المعلومة وشمولية وسائل الإعلام ـ مما لم يسبق حدوثه في أي مفصل معرفي/ حداثوي في التاريخ ـ في هذه اللحظة الراهنة نفسها التي تكاد الحداثة البعدية تنهي كل تفعيل السلطوي الخالص، فإن تقدم التقنية في مجال الأسلحة التدميرية الفضائية يعيد تفعيل هذا السلطوي الخالص، ويفجر عصر الحرب العالمية الثالثة وما بعدها، كاستراتيجيا وحيدة مفروضة على مستقبل الإنسان كله. بالمقابل، فإن التوأمة الغربية، بين مساحة أوروبية موشكة على عصر الشفافية وتشبيحها المرآوي معاً، ومساحة الأمركة المنخرطة في بناء عالم مرآوي منجز لا يعرف نفسه، ولا يقلقه ألا يعرف ذاته أبداً، هذه التوأمة الجانحة لقطب دون آخر، هل يمكن لـ «بقية العالم» أن تنمّي أيَّ انزياح عنها، عما تُعِدُّه لها. هل لها ثمة مصلحة حقيقية في تعديل مصير العالم، من خلال انخراطها في عصر المعرفي الحداثوي، واشتراكها فعلياً في اصطراع ازدواجية المرآوية/ المشهدية(١٠).

---

(١٠) المرآوية تحيل علاقات الأفراد والمجتمعات إلى علاقات وهمية. إنها تجعل كل شيء ليس نفسه، ولكنه مصنوع ومصطنع بطريقة أخرى، بحيث تمسي أكبر الكوارث عديمة التأثير، أو ان تأثيرها لا يلبث أن يمحوه تأثير أو تأثيرات أخرى في سلسلة من الكوارث المتنوعة هنا وهناك، وتتداخل معها سلسلة من إعلانات المسرات... و«الحياة السعيدة» هنا وهناك.

البحث عن لحظة نسبية

الحقيقة أن مصير «بقية العالم» بدأ يتحدد مع انفجار رمزية الحرب العالمية الثالثة في مركز الأرض العربية. فقد ظهر الانقسام الجديد الذي سوف يتحكم في مستقبل الإنسانية إلى أجيال، بعد أن انهار الانقسام الايديولوجي بين الشرق والغرب. وقد يسارع بعض الاستراتيجيين إلى تسمية الانقسام القادم بين الشمال والجنوب. والحقيقة، على رغم أن توزع القوى الحالي يتبع نوعاً من خارطة جغرافية، إلا أن عوامل التوزيع قد تكون أكثر تداخلاً، وتتحرك على صعد مختلفة. لكن الاستقطاب الناجم عن مغزى إعلان الحرب الأمريكية على الحضارة العربية، يمكن أن يتحول إلى مؤشر عن مشروع تمركزية الأمركة في مواجهة «بقية العالم»، ذلك لأن تجربة تصعيق الحرب الخليجية قد أطلقت عاصفة المرآوية على الوعي الإنساني لدى شعوب الأرض كافة، بما فيها الأمة الأمريكية وانطلاقًا منها بالذات. فلو لم تنجح المرآوية أولاً في تشبيح عقل الجماهير الأمريكية، لما استطاعت أن تجرّ معها خليطاً من الغرب والسوفيات وبعض العرب والإسلام أنفسهم، حتى لا تبقى الأمركة وحدها في مواجهة «بقية العالم». . هذا المصطلح، ذو الطابع الكمي، الذي يتثبت كتصنيف استراتيجي مستقبلي، يريد أن يوضح طبيعة الاستقطاب الانقسامي الذي سوف يتعرض له، ويُفْرَض عليه أن يكون فيه أحدَ القطبين المتضادين. لقد ولد هذا الاستقطاب عشية الحرب العالمية الثالثة، عملانياً وواقعياً. لكن الحرب التي وقعت ضد بلد واحد عربي حاذرت منذ البداية من أن تقدم مشهديتها الحقيقية، فغطتها بكل عدة المرآوية وأدواتها المتوافرة في طبيعة تعامل الأمركة مع ثقافتها الخاصة ومجتمعها. فكل ما ينتج من هذه الحرب سوف يأتي من جنسها، مرآوياً، أي: تصعيقياً تخطيفياً تشبيحياً. هذه الصفات الثلاث ليست مترادفات. فهي تمرحل لحظة تحقق الفعل المرآوي. إنها تسقط في سرعة الصاعقة وحسم وقوعها، وتختطف ملامحها كما ملامح موضوعها، وتحول عمق الموضوع كمشهد، إلى أخيلة طافية على سطوح تبدد قوام الموضوع الأصلي، وتقدم عنه أشباح صور ودلائل، يزيل بعضها آثار بعضها الآخر إلى درجة الانطفاء الأخير.

بعد المايحدث العسكري الحربي مرآوياً، سوف يأتي كل المايحدث مرآوياً على شاكلته. ذلك هو رهان الأمركة في احتواء العالم «بقية العالم»، وليس في مجرد الاستقطاب معه. ولكنه احتواء لن يعرف اسمه، ولن يكشف أيقونته. يستوعب قطبه، وقطب الآخر، بحيث لن يتبقى ثمة بديل من أية أمركة إلا الأمركة نفسها، من أية مرآوية إلا المرآوية نفسها. والشرط التاريخي والطبيعي الذي يمهد لهذا المايحدث هو الفشل الاقتصادي الذي يعم الكرة الأرضية، بما فيها أمريكا نفسها ـ عدا بعض استثناءات اليابان وألمانيا التي لن تظل استثناءات إلى مدى طويل. لكن الفشل الاقتصادي هو المعبر إلى عبودية العالم القادم، حين يتم تحويل الشعوب إلى حظائر من البهائم الجائعة أولاً إلى الطعام. بذلك تُنجِز المرآوية ذروة تشكيلها؛ فإن تجويع العالم ينهي نَهَمَ العقل إلى المعرفة. تَبْطُل المشهديةُ أمام المنظر الوحيد المتاحةُ رؤيتُه في كل مكان: الجوع في كل مكان.

عندئذ كيف الكلام على الثورة

بالرغم من أن أيقونة الثورة قد بهتت ألوانها منذ زمن، وأضحت كما لو كانت تَمُتُّ إلى حضارة الإنسان الموشكة على الانقراض، فإنها تشكل **اللحظة النسبية** وحدَها في نصّ: **نقد الشر المحض**. ذلك أن النسبية لا تكسر الصيغة الإطلاقية فحسب، بل إنها تذكّر بإمكانية الاختلاف، تسترد الأمكنة والأزمنة، التفصيلية اللامتناهية، المختطفة عبر عواصف التشبيح المرآوي. فأخطر ما تخشاه المرآوية هو أن تُضبط في وضع ـ فعْل ـ ما تفعل. عندئذٍ يكون هذا الضبط من فعل قوة أخرى خارجة عن قدرات المرآوية. وهي تلك القوة التي يمكنها أن تُظهر في الآن نفسه محدودية القدرات المرآوية هذه. وهذا يعني بالطبع أن المرآوية إذا كانت اكتساحية على الصعيد الإجرائي، فإنها ليست شمولية كاملة على صعيد المفهمة؛ إذ لا يزال بالإمكان التلفُّظ باسمها، وبالتالي جرُّها إلى نوع من التعيّن، والقبضُ عليها في قوام ما. ولكن هل يمكن الإمساك بالصور والرنين والأشباح حقاً. فالاستحالة هنا إن كانتْ إجرائية، غير أنها ليست تمفهمية بعد. قد يكون الوقت هو لانفجار المرآوية كآخر تجليات التقنية باعتبارها مَحْضَ طاقةٍ، بحيث يتعذر مولد أي وقت آخر مختلف بعدها. ولهذا يجب العودة إلى ساحة الإجراء نفسها، والتشبث ليس بزمن للمفهوم فقط، ولكن بزمن للإجراء كذلك، قبل أن يتم تجويع العالم كله، وينقضي استثناءُ المعرفي الحداثوي في تشكيله الحيوي المادي المباشر، وينقلب إلى مجرد تصورٍ، رديفٍ ومرافقٍ لعملية: **الحرث ـ في ـ العدم**، المعدمة لعمليتها بالذات.

لا بد إذاً من أن يعود همُّ الثورة عالمياً، قبل أن يتم تجويع العالم كله، وما هو أخطر من هذا التجويع بالذات، أي تعجيزُ رؤية التجويع، تعجيزُ التشكيل لمشهديته؛ **اضمحلال اللغة**، وامتناع التسمية. فالشفافية في الغرب، لشدَّة ما شَفَّت انقلبت إلى التماع خلاب يقبل التضحية **بالتواصل الحقيقي** من أجل **الإيصال**، أي بثّ **الانطباع** بدلاً من **المعلومة**؛ وجعل المخدوعين يتقبلون انخداعهم، ويتبنون الأوهام المصنوعة من أجل تضليلهم الجماعي. فالشفافية يتمُّ الغدر بها عَياناً وجَهاراً، كما وقع للحداثة من غدر وتحريف منذ قرون. ولذلك جرت تعبئة الغرب الأوروبي بسهولة وراء الأمركة في نوع من استعادة دونكيشوتية الذاتية اللامتناهية المطلقة، واسترداد تاريخ الاستعمار من بداياته الأولى في غزو «بقية العالم» وتدمير ثقافاته، وإبادة مجتمعاته عبر بنية الحرب العالمية الثالثة بكل أفضلياتها النووية الإلكترونية، وتقنياتها الفضائية. وكان أول ما شُرع في اجتثاثه وتدمير أصوله وجذوره، هو شكل الحضارة الغربية نفسها المستعار في غير أرضه ومجتمعه ـ فقد استطاعت الأمركة أن توظف شفافية الغرب الأوروبي، بأحدث أيقوناتها في الأخوة الإنسانية والشرعية الدولية، لتبرر أكبر عملية سطو في التاريخ، في تجريد أمة من ثروتها وكرامتها وحضارتها بضربة واحدة، تمثلت في اختراع نوع من جهنم باردة تصعيقية، هي الحرب العالمية الثالثة بِعُدّتها الإلكترونية، وقوتها النووية الهائلة، ما عدا افتقارها إلى تسميتها فقط. وبذلك يتم نشرها وانتشارها وباءً لامرئياً، يلفّ العالم أجمع تحت صيغة عقلانوية جداً، تسمى بالنظام العالمي الجديد، الذي لن يكون سوى تنمية منضبطة

وتوسيع منتظم لما أحدثته هذه الحرب من تمركزية شديدة لذروية اتحادٍ للمعرفة بالعنف المطلق، لم يسبق لها مثيل في كل الأشكال الاستيعابية الماضية التي استحوذت خلالها السلطة أو القوة وحدها على المعرفة وأقصت اللغة عنها إلى أضعف تجلياتها في الثرثرة فحسب، حيث تفتقد الأشياء أسماءها، ولا تلقى بديلاً منها إلا أشباحها. وبذلك يتم الرفع والخفض، الإبدال والتحريف، استخدام النقيض ونقيضه، ويحلّ كلُّ شِبْهٍ عن كل أصل. ولا يصل إلا المجهَّز، والمُفَبْرك، والمصطنع. أما التواصل الفعلي بين العقول، فإن المرآوية تختطفه وتشظّيه: تتلاعب بحُجَجه ومقاييسه، فلا يصل منه ما يثبّت إلا الانخداع وحده أساساً للتفاهم المعزول عن الفهم. فاللمعان يغطي كل منظور، ويحول اللوحات والمشاهد إلى بؤر ابيضاض خطّاف خلاّب.

فواقعة الحرب الثالثة هي استمرار لانكسار الشفافية بحد التسطيح المرآوي. وإذا كان مجتمع الشفافية يوصف به في وطنه وعند أهله، ابيضاضُ التعمية، فإن الحرب ضد الآخر ستكون المحصّلة المضاعفة، لا لأنها تريد أن تفيد من كل عِدّة التضليل الذاتي فحسب، بل إنها مدعوة كذلك إلى تضليل الآخر والذات معاً، بما ليسا هما عليه بالنسبة إلى مركزية كل منهما إزاء نفسه، وعبر العلاقة مع الآخر في آنٍ معاً.

أكبر سطو في التاريخ يحتاج إلى تغطية بأكبر الأكاذيب، فيعمد إلى قلب جميع أدوار التشكيل رأساً على عقب، من دورَيْ السارق والمسروق، إلى أدوار القضاء والمشروعية، من اتهام وإدانة ودفاع وشهود، إذ إن اللص الأصلي يتخلص من دوره الأصلي، بقدر ما يخترق ويدخل الأدوار الأخرى التي يضمها التشكيل، اعتباراً من القاضي الذي يغدو لصاً بمعنى ما، والمدعي العام الذي يغدو لصاً بمعنى ما، والمحكَّمين الذين يفقدون الاتجاهات كلها، والشهود وقد صاروا يبصمون على مشاركتهم المشبوهة لكل هؤلاء المشبوهين الموزعين جميعاً على مقاعد القضاء والاتهام والدفاع والشهادة. فحين يتم اصطناع المحكمة كلها، من يتبقى إذاً ليحكي لنا الحكاية الأصلية، وهل يترسّب ثمة أصلٌ لأي شيء ليُحكى عنه؟!(١١).

التجويع العالمي غداً، من سوف يكون مسؤولاً عنه. الجوْعَى وحدهم؟

والتجويع، أيها الأصدقاء، ليس لفظًا بلاغيًا، إنه آخر مصطلح باقٍ من اللغة المضمحلة، المغدورة بكل أسمائها ونَحْوها وصرفها. فالتجويع استراتيجية المرآوية الضالة المضلِّلة التي قوّضت للشيوعية أكبر إمبراطورية لها أُقيمت، كما قيل، للخبز والكرامة. والتجويع يلتفّ على الغرب الأوروبي من شرقه وجنوبه، ومن اختراقات كثيرة في جسده بالذات. أما الأمركة رائدة التجويع، فقد غدت قاب قوسين من عصف نيرانه الصقيعية

---

(١١) لعل كتابة جان بودريار ذاتها تعتبر من آخر الشهادات المتلاحقة على العصر المرآوي الذي تسود مملكته الأولى في الغرب نفسه. ولكن السؤال: إلى متى يمكن لمثل هذه الكتابة أن تحتل حيزاً ما تحت سلطان المرآوية الغربية؟

ملء معاملها ومؤسساتها. الأمركة هذه قررت السطو على آخر ثروة تبقت وراء بوابة «بقية العالم». واستطاعت الأمركة، باستخدام عملياني هائل لكل عدة الشغل المتراكمة المنشئة لسلطة المرآوية، أن تجعل أقطاب العالم يشتركون بمساهمات مختلفة في عملية السطو الأكبر الذي استهدف الثروة الأخيرة للأرض الجائعة، وفي المؤامرة الكونية بالسطو على المعرفة من دون حارسها الوحيد، العقل اللغة؛ فالتجويع المحض يدخل بيوت الجميع، لكن أحداً لن يستطيع أن يطعمه بأقل مما يملكه كله، بحيث لن يبقى لسان يصلح ليسرد أي سرد، كأن العالم يولد لغوياً وينتهي أخرسَ: الشر المحض.

الغربي الذي يتوهم عيشاً في مجتمع الشفافية يكتشف بعضه أن الابيضاض وحده يحيط به من كل جانب. يصحو أحياناً على مشهدية الوهمية تصعد من كل ما يسمى بأفضليات عالمه، إلى أفكاره عن هذا العالم، إلى علاقاته بأنداده. فهي وهمية الابيضاض، والإيجابية السهلة في كل شيء التي لا تثير شغفاً حقيقياً لا بأشيائها ولا ضد أشيائها. الغربي، يعوم جسدُه بين المعدنيات، وتتلامس أعضاؤه مع البلاستيكيات، وتملأ عينيه ممسرحاتُ مدنية الترف، لتحجب عنه دائماً مشهدياتها العميقة المظللة، مثل كوكبات المجرات السمائية هائلة التسريع واللمعان. وهي تدور حول الثقوب السوداء المؤجلة رؤيتها إلى الأبد. فالمصطنع والمختلَق والمختزَل والمشظَّى لغطياتٌ تتدحرج على منحدرات الابيضاض من دون أثر أو صوت. فهي لا تثير ولا تشير. والناطق بها لا يعنيها. كل رهان المرآوية هو طمس الفرق بين المشهد و/**مسرحة ـ شبه ـ المشهد**، لجهة طمس الأول نهائياً، وليس إخفائه، أو كبتِه، أو تحريفه. فالمرآوية تؤرّخ ـ لكن من دون زمن أو تزمين ـ لنهاية كل أشكال الحجب والإقصاء التي شُغل بها المشروع الثقافي الغربي، في صفحتيه الغيبية والحداثوية معاً؛ وبذلك لا تنصرم التيولوجيا وحدها، ولا ما أتى بعدها من جينالوجيا وأركيولوجيا متعانقتين، أي لا تنقضي إبيستيمية التمثيل (la représentation) وحدها مع **فوكو**، بل تنطوي إبيستيمية مابعد التمثيل كذلك، مع انقضاء تشكيلات **«العلوم الإنسانية»**، وما أتت به من مصطلحات الترميز والحجب والكبت والإقصاء... الخ. ذلك أن هذه المصطلحات تظل تعلن عن وجود للشيء الخاضع لكل أشكال هذه المناورات، في حيز ما، وراءَ، تحت، إلى جانب؛ وأن ثمة مناورة ما تعيق ظهور الشيء، أو إعادة مسرحة إجراءاته. لكن لحظة المرآوية لا تحجب الظهور، بل تُظَهْرنه إلى أبعد مدى، تلمّعه في أقصى إضاءة، تسرّعه سرعةً كهرطيسية نووية، تحيله خلاءً.

إن **شفافية الشر** عند **جان بودريار** لا تزال تسمح له بأن يراها، يَصِفها. فهي إذاً لا تزال تتبدى من خلال أية مشهدية معينة[١٢]؛ ليست ممسرحة إلى الحد الذي ينعدم فيها **المشهد**. وواقعةُ أن بودريار كتب كتابه ذلك وسمّى **شرّه**، تدل على أنه لم يبلغ بعد مرتبة **الشر المحض**، وأن المرآوية ليست كلية، وهناك فيضُ حيّزٍ جانبيٍ ما، يتيح وقفةً

---

(١٢) Edgar Morin, Giani Bocchi et Mauro Ceruti, *Un nouveau commencement* (Paris: Seuil, [s. d.]).

فيلسوف. لكن كتابة «شفافية الشر» سبقت واقعة تنفيذ الكلية المطلقة التي أطبقت فيها الحرب العالمية الثالثة على فُسحة العالم بتمامه. وكانت تلك الكتابة قد جاءت لتدعم بنية التشكيل الغربي (الأوروبي) في حقبة الحداثة البعدية؛ إذ إنها استطاعت المشاركة في ثقافة المشهدية حين تتعقب المرآوية وتسمّي أحوالها وإجراءتها، في الوقت الذي شرعت فيه الحداثة البعدية تؤسس الزمن المختلف لإمكانية بيان من أجل الفلسفة، يبشر بإمكانية التشكيل من تعددية معرفية وأنتروبولوجية معاً.

في هذا المنعطف، الذي يمكن تسميته بثورة الثورات، أو بأم الثورات، كانت المرآوية تقتنص المعرفة من تشكيل أي بيان من أجل الفلسفة، وتبيعها بحفنة دولارات إلى الشكل العدمي التدميري المحض للتقنية. وترشّح أقوى قوة عسكرية كانت في طريقها إلى متحف التاريخ ـ بعد أن انهار تبريرها التاريخي الوحيد الممثَّل بالاستقطاب العنفي المطلق مع الآخر: الشيوعي ـ ترشحها للتطابق مع الأمركة، مصطنعةً لها مفهمة فلسفية ـ من خارج موضوعها ـ عبر نصية «نهاية التاريخ»، موكلةً إليها مهمة إنجاز الخاتمة لهذه النهاية، وذلك بقلب جهوية هذه المفهمة بالذات، بحيث لا يأتي الواقع متطابقاً مع المفهوم (الدولة الشمولية المتجانسة)، ولكن الواقع المضاد يقنص هذا المفهوم لحساب عقلنته الخاصة اللامعقولة، عبر علاقة مرآوية بين الطرفين، لا تتيح مشهدية أحدهما إلا وهو متلبس بشبحية الآخر، من دون القدرة على التمييز بينهما، ومضاهاتهما ببعضهما. تلك هي ذروة إنجاز المرآوية في عصر الأمركة. لكن الأمركة تريد إن تكون المحصلة التركيبية الأعلى، ليس لحضارتها فحسب هي والغرب، بل لـ «نهاية التاريخ». وبالتالي فإن مصطلح «بقية العالم» ـ والعرب والمسلمون شريحة أساسية منها ـ يجد نفسه منجرًا إلى ترجمة أيقونته الخاصة عبر «نهاية التاريخ» هذه، كما لو أن امتدادات الخطاب، أي إجراءات الواقع السياسي الاقتصادي العسكري ملء كرتنا الأرضية، تريد قولبة المفهوم الكانطي الهيغلي عن حكومة العقل، بحسب إجراءات هذا الواقع بالذات.

غير أن إجراءات الواقع اتبعت منطق تقدمها الذاتي الخالص، بحيث استطاعت أن تفرض أخيراً مفهوماً مختلفاً للعقل نفسه، يقوم على الخاصية العمليانية الخالصة. فصار يتبنّى انتصاراتها الفظة كما لو كانت من رسمه وتخطيطه وقيادته. وسمح الغرب لنفسه، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، أن يصدِّر «تقدمه الخاص» إلى «بقية العالم» تحت تسمية التنمية. غير أن الحرب العالمية الثالثة جاءت لتؤكد، ليس فشل هذه التنمية المصدرة فحسب، بل تؤكد أن المصدِّر نفسه يعاني تخلفاً مضاعفاً، إذ يكتشف بعض فكر المشهدية فيه أن الغرب «أضاع وعود التقدم المضمونة والإيمان بالمستقبل الزاهي. وخلال هذا

---

(١٣) يناقش هابرماز أهم تيارات الحداثة البعدية الفرنسية بشكل خاص، ثم في نهاية كتابه الخطاب الفلسفي للحداثة يعرض بنوع من التكثيف والتركيز الجديد لخلاصة نظريته في التواصل باعتبارها الشكل الممكن الوحيد للعقلانية في هذا العصر، والتي من شأنها أن تحقق «مجتمع الشفافية» بحق. ولقد أشرنا إلى هذا الكتاب في أبحاثنا السابقة باستمرار. وهو الآن قيد الترجمة والنشر بالعربية عن مركز الإنماء القومي.

الضياع تنفلت قوى الماضي (الدينية، والعنصرية، والقومية)»[١٣]، كما يكتب **إدغار موران**. لكن عَجَزَ هذا الفيلسوف الاجتماعي الذي يدعو إلى **بداية جديدة** ـ عنوان كتابه الأخير مع آخرين ـ عن تجاوز لحظة الجنائزية التي ودع بها مفكرو القرن الماضي عصرهم. فهو يجدد النعي وحده، من دون أن يصف قوام الكارثة الحقيقية. يسمي العصر المنقضي المستمر، بالعصر الحديدي، مذكراً بالعصر الحجري، وكأنه رديفه أو امتداده، معترفاً بأن انشغال الغرب بما يسمى بتنمية العالم الثالث كان تغطية لتخلف الغرب نفسه. لكن أهم ما يميِّز دعوة «البداية الجديدة» عند موران، هو إعلان مواطنية كل الناس لأمهم الأرض. فالثورة الفرنسية تنبعث على أنقاض الثورات /الايديولوجيات، وتفتح ذراعيها ثانية لجميع شعوب العالم. فالرؤية العالمية آتية، ولكن هذه المرة، من منظور بيئوي ـ حيوي. وما يضاد هذه الرؤية ليس هجوم التقنية/ العلم على الديمقراطية ـ والتعبير للكاتب ـ ولا تصحير الطبيعة نتيجة إعلان الحرب عليها منذ دعوة ديكارت والحداثة التقليدية للانتصار على الطبيعة، وإخضاعها لمصلحة الإنسان الغربي الذي نهبها حتى العظم، واكتشف في النهاية أنه يصحّر بستانه، ويخنق صدره، ويلوث كل ما تلمسه يده... ما يضاد هذه الدعوة، برأي **موران**، هو «مخزن البارود في الشرق الأوسط، بل الشرق الأوسط نفسه كمخزن بارود في العالم». حلٌّ إقليمي جداً لعالم بكامله!

التوصيف والتشخيص للداء صحيح دائماً في تاريخ الخطاب الثوري من المشروع الثقافي الغربي، لكن الخطأ هو في الحل والعلاج. وننظر إلى موقف موران باعتباره عينة من أول المبادرين من مثقفي الغرب لإعادة النظر بعد انهيار الاستقطاب الدولي، وفي عتبة شن عُدَّة الحرب العالمية الثالثة على الوطن العربي، يعترف ويطالب بمواجهة «نتائج هجوم تقنية العلم على الديمقراطية، وعلى الحياة اليومية، وعلى الفكر. علينا معاودة النظر، والنظر، والتفكير، والعمل. نحن لا نعرف الطريق، ولكننا نعلم أن مسيرنا يشق الطريق. ليس لنا ثمة وعد، لكننا نعلم أن المستحيل يغدو ممكناً بقدر ما يغدو الممكن مستحيلاً. هناك ضرورة واحدة: أن نثور من أجل أن نحافظ، وأن نحافظ من أجل أن نثور. لدينا مهمة واحدة: إنقاذ البيئة الحيوية وتمدين هذا العالم...»(!) وسؤالنا: كيف ينقلب تشخيص الداء داءً آخر أخطر وأشد عماءً. رسالة «تمدين العالم» لا تزال الشغل الشاغل لمثقف غربي يحمل لواء إحياء الثورة الفرنسية عشية عيد المئتي عام. والنظرة إلى هذا العيد خلال صيف ١٩٨٩، وإلى صيف ١٩٩٠ وخريفها، موعد إنزال عدة الشغل الخاصة بالحرب العالمية الثالثة، إلى الممارسة والتنفيذ، تقدم نموذج المأزق الذي يستمر في معاناته، فكرٌ ثوري معاصر متمسك بأنماطه الغربية المعهودة، وخصوصاً بدوره «التمديني» إياه تجاه «بقية العالم»!

إن ثلاثية الشعارات التي رفعتها الثورة الفرنسية قبل مئتي عام تعود إلى الظهور بعد انهيار الثورة/ الايديولوجيا التي جسدتها شيوعية القرن العشرين. هذا ما يحاول أن يتغنى به مثقفون أوروبيون، وفرنسيون بشكل خاص، وهم فخورون ـ وربما يحق لهم ذلك ـ بأن هناك ثورة واحدة هي الـ **ثورة**. كما يحاول أن يثبت ذلك في قراءة عصرية جداً قام بها فوريه (Furet) في كتابه: **الثورة**. وأن هذه الثورة هي التي تجسدت في الوثبة الفرنسية على

الحكم المطلق في نهاية القرن السابع عشر. وأن «الفكر» الذي حملته والملخص في ثلاثية شعارها، هو الذي يحقق «ماهية» الثورة - إن جاز لنا استعارة المصطلح الأفلاطوني مجدداً. لكن الشعار الثالث حول الأخوة - أو العدالة بين الشعوب - هو الذي لا يزال يشكل التحدي الحقيقي للمشروع الثقافي الغربي في كليته، وليس فحسب في صيغه الثورية. ولقد سقطت الثورة الفرنسية من دون ان تحقق هذا الامتحان الحاسم. وكذلك تجسد مقتل الشيوعية عندما عجزت عن تحقيق عالميتها في ما اصطلح عليه بالأممية.

واليوم، إذا كان ثمة إحياء حقيقي لثلاثية الشعار (حرية، مساواة، إخاء) تحت لفظة الديمقراطية، أي عودة لـ **«مفهوم»** بحسب **هيغل**، من خلال الأحداث العصرية السياسية (الزمن) - من مثل تقويض الدور العالمي للشيوعية - إلا أن الخطابات التي من المفترض أن تقدم على أرض الواقع بياناتها عن هذا المفهوم كإنجاز واكتمال له، هي محل الاعتراض. هي حيز التجاذب بين **المشهدية والمرآوية**. وكما تبين لنا، فإن المرآوية هي آخر، وربما أعلى أشكال سرقة المفهوم من بنيته العقلية، كما من تجسده الواقعي، ذلك أنه، كما يثبت فوريه أو غوشيه (Gauchet) قبل موران، فإن ثلاثية الثورة تشكل المفهوم، من حيث إنه أيقونة متكاملة. ولعل حيز **الإخاء** هو المفصل الحاسم لفكرة «نهاية التاريخ» مع التاريخ أو الواقع الحي. من دونه يصطدم المفهوم عبر صخور الزمن بما يحطمه، ويحيله شظايا. فالحرية، تقتلها المساواة داخل فئة واحدة، أو مجتمع واحد، وحتى داخل قطاع حضاري متميز من مثل الغرب (الأوروبي). ولقد شهد تاريخ القرون الثلاثة الماضية فصولاً رهيبة في نحر الحرية على مذبح قوى الماضي التي كانت تنبعث دائماً من ماورائية الثورة الفرنسية نفسها، من مثل **الظلامية الغيبية، والعنصرية، والقومية**. ولقد قدّم الغرب نفسه شهادات عليا متخصصة دون بقية العالمين، في تلعيب هذه الوحوش الثلاثة، سواء على أرضه وضمن علاقاته الداخلية، أو في مواجهته «بقية العالم»، واستغلاله.

ذلك أن الإخاء بين الشعوب، هو مقتل الشعارين الآخرين في ثلاثية الديمقراطية: الحرية والمساواة، عندما يجري تخطيفه وتشبيحه تحت آلاف أخرى من مرايا التخليب والإبهار، من أجل منع المشهدية، مشهدية المايحدث حقاً هنا والآن، مما يؤدي في النهاية إلى أن يفقد الإخاء قوامه الخاص تحت ما لا يتناهى من علاقات الإكراه والاستثمار والتلعيب؛ تلك التي حققت سلطتها المطلقة نمذجيةُ الحرب العالمية الثالثة الواقعة في الصميم من مساحات «بقية العالم»، في «المركز» العربي الإسلامي، صاحب وحامل أقدم خطابات الإخاء الإنساني بين الشعوب منذ تأسيس العالم، قولاً وعملاً باقياً. نقول إن نمذجية الحرب العالمية الثالثة التي جُربت عُدَّتُها المفهومية والتقنوية المتفوقة بالكامل في مواجهة العرب والإسلام، حققت ذروة التركيب الأعلى، والخلاصة الأشد تركُزاً لمعنى الحروب وتاريخها، وذلك لهدف فرض **ديمومة للحرب**، كمعايير وإكراهات وإلزامات، تقع فوق رأس الحضارة الإنسانية، وتقودها هذه المرة ليس نحو إنجاز «نهاية التاريخ»، ولكن نحو اغتيال أخير لهذا الإنجاز، بحيث عندما تقع واقعته الكارثية لتدوم وتستمر، لن يكون لها هناك مشهد، لأنه لن يكون لها أو عليها شاهد. مرآوية أينما كان. الشر المحض.

لماذا: الشر المحض؟ لأنه حتى عندما تنبني أو تقوم إشارة، معلومة ما، تزمع قولاً عنه، أو تدليلاً عليه، فسوف تكون من جنسه بالذات. لأن الشر المحض لا شيء يختلف عنه، ولا شيء خارجه. فالمرآوية عندما تغدو هي العالمية، سيكون الشهود عليها مرآوياً، وكذلك الاعتراض عليها أو القبول بها سيكون مرآوياً. وتلك هي الحالة المستحيلة ـ وانها غدت وحدَها الممكنة! ـ التي تضعنا على عتبتها راهنياً ما دعوناه الأمركة، وذلك بعد تفجير الحرب العالمية الثالثة، وجعلها **دائمة ومحايثة** للعلاقات الدولية جميعها. لكن هذه التسمية نفسها (الأمركة) لن تفيدنا طويلاً في تحديد هوية، وتعيين سلوك أو ممارسة. وعما قليل سوف تضيع العلاقة بينها وبين أفهوم للمرآوية. وكذلك سوف تبهت أية علاقة تفسيرية أو مواقعية للمرآوية بالمفهوم الآخر الذي نتعاطى من خلاله مع تعبير: الشر المحض. فهذه التعابير الثلاثة: الأمركة ـ المرآوية ـ الشر المحض، تتقافز في ما بينها. لا تدخل في إحدى علاقتَي المنطق الإنساني والاصطلاحي، من **استنتاج أو استقراء**. ونحن لا نملك إلا اصطفافها هكذا على سطر واحد من ورقة كانت بيضاء، ثم تغدو تدريجياً غاصة بألاعيب حروفنا. والعين تنظر هذا الاصطفاف. والنظرة تولد إحساساً بإلحاح ما يصطف أمامها. وحده هذا الإلحاح النظري، ثم الإحساسي، قد يجد طريقه إلى أن يغدُو تمعيناً كذلك، أي كما لو أن الاصطفاف محض الكتابي يشرع في بناء ثمة مشهدية. إلحاح الاصطفاف ليس لوحة فحسب، يغدو إلحاحَ تجاور. والتجاور حركي يولد خطوطاً عديدة في التقارب والتباعد، وفق زوايا تشكيلية لا نهاية لها. فالمشهدية تحرك الاصطفاف إذاً، وتنتزع من المصطفين علاقاتٍ صامتةً هوائية، وتمنحها: **أدواراً**. والأدوار تلاعب حركاتٍ لا تتناهى في ما بينها. لذلك، إذا ما اعتمدنا قراءة المشهدية، فإننا نقارب التعابير الثلاثة: الأمركة/ المرآوية/ الشر المحض، وفق ألعاب رؤية لا تتناهى كذلك. فالعلِّية مثلاً لا تفيد في مَنْطَقة المشهد، إذ لا يمكن القول مثلاً إن التعبير الأول (الأمركة) يولِّد الثاني (المرآوية) فالثالث (الشر المحض). كذلك فإن منهجية الجدلية المثالية عامة، والهيغلية والماركسية بحسب خصوصية كل منهما، لا تقدم حلولاً أفضل مما تعطيه العلِّية التقليدية. وحتى التفكيكية التي لم تأتِ ضد منهج معين، بل ضد المنهجية عامة، فإنها مع ذلك تظل توحي أن هناك **تركيباً** ما، وعلينا أن نفككه. لكن الاصطفاف على الورق، والإلحاح على الرؤية، ثم على التمعين، لا يخوِّل افتراض بنيوية أو تركيبية ما. فالمشهدية لا تستبق أية منهجية، حتى لو كانت منهجية مضادة، من نوع التفكيكية، فحسب، بل إنها لا تدخل أصلاً سياق الاستباق أو الالتحاق. كل ما تفعله هو أنها تقدم ذاتها حتى من دون تسميتها تلك: المشهدية. فهي لا تصر على كونها منهجية، أو حتى إنها مشهدية، وتكون تسميتها بالذات. ما تفعله هو أنها تتحرك في سياق الشيء، ليصير **تشكيلاً**، أي شيئاً شفافاً، أو ذاتيّ الشفافية بالأحرى. وهو مثال العقلانية الذي يقترحه كل من **هابرماز**، وتلميذه ـ زميله ـ **أوتوآبل** لمجتمع تستطيع فيه العلوم، بشطريها المادية والإنسانية، تشفيف بناه جميعاً، بشرط تحرير الشبكة الإعلامية من كل توهيم انطباعي واستخدام مناور وتلاعبيّ، تمارسه القوى الايديولوجية والتأويلات التاريخوية، المحرِّفة رؤية المجتمع لذاته بطريقة سليمة. وهذا بالطبع يتطلب تحرير العلوم

الإنسانية بصورة خاصة من تلك السلطات نفسها. عندئذٍ تتحقق علاقة مباشرة بين العلم والإعلام (الميديا) من دون توسط المصالح المتلاعبة بالمعارف. وتمسي شبكياتُ الإعلام بمثابة الأعضاء الحيوية (des membres) للعلوم الاجتماعية، التي تقوم وظيفتها على إخضاع المعارف المتحصلة من العلوم المادية لمعايير نقدية، تسمح بتسليمها في ما بعد إلى وسائل الإعلام، لكي تنشر صورة متقدمة وصحيحة عن المجتمع وقد شفَّ عن نفسه واتحد بمستقبله المشرق. وبالطبع فإن **«النظرية التواصلية» تخطط** لرؤية **«المجتمع العلمي»** لنفسه، وقد تملّك من قوام ذاتيّ الشفافية (la société autotransparente)[14].

فالعقلانية في عصر الحداثة البعدية تتمثل في قدرة التشكيل على تقديم مشهديته، ذلك أنه بعد تاريخ طويل من قمع هذه القدرة وفق ألاعيب من الغيبية: كالحجب، والإقصاء، والكبت ـ وهي مراحل نوعية، حددت تحقيبات خاصة بتاريخ المعرفة الذاتي بحسب تطورات العلم بجناحيه التجريبي والإنساني ـ فإن الإبيستيمية الراهنة التي كان من المنتظر أن تحققها المشهدية، لو أن واقعة المجتمع الذاتي الشفافية تعدَّت كونَها أحد خطابات العقلانية المضطهدة دائماً، إنما يبلغ اضطهادها ذروته الراهنة مع «الغبشية» (من الغَبَش)، التي تداهم الشفافية، فتقلبها إلى شفافية خادعة مخدوعة، إلى المرآوية. وأخطر ما فيها أن جميع تجارب ومنهجيات **نزع الغيبي** (la démystification) استطاعت أن تنزع نفسها ـ تستهلك نفسها ـ واحدة بعد الأخرى، مبقية على الغيبيّ وحده، وقد صار المحايثَ في كل مكان (éminent et omniprésent)، وذلك في اللحظة التي كادت المعرفة فيها أن تبلغ سلطاتها الكاملة وحدها بنقائها الكامل، وباستغناء كامل عن أية مراكز سلطوية للتلاعب والمناورة والاستخدام، أي في اللحظة التي كادت فيها المعرفة تحقق ليس مفهومياً فحسب، ولكن خطابياً ونصياً، مملكةَ الشفافية الذاتية لكل نص وجهاز وتشكيل، فكري واجتماعي وتقني واستراتيجي، خاص وشمولي، وذلك بفضل جُهوزٍ تاريخي لاتحاد فورية المعرفي بفورية الإعلامي، وفق أحدث الانتصارات التقنوية، ما بين العالمين الأكبر والأصغر (macro-micro cosmos)، نقول في هذا الوقت بالذات، مِفْصل مفاصل كل التحقيبات المتراكمة الصانعة تاريخ الفهم، وتاريخ فَهْمه لذاته ـ عندما كادت **معرفة ـ المعرفة**، أن تسقط نهائياً في حبائل **حرفة ـ المعرفة** (faire - savoir - savoir - faire)، انه في الوقت الذي تستطيع فيه المرآوية أن تقتنص غريمتها الحاسمة ـ غير القابلة للاقتناص ـ وهي المشهدية، تقتنصها من مشهديتها الخاصة، وتجعلها: **تحترف مشهديات** المرآوية، كما لو كانت **هي ـ مشهديتها ـ بالذات**. إنه الوقت الذي يفقد فيه المعرفي الحداثوي قدرته على تمييز وجهه، في الكم الهائل من استعارات وجهه، المعروضة في أسواق استهلاك المعرفة، كبديل نحّى أصلَه تماماً، من حيث هو معرفة / الاستهلاك[15].

---

(١٤) Morin, Bocchi et Ceruti, Ibid., pp. 99-134.

(١٥) حول موضوع إعادة التحليل الفكري للثورة الفرنسية على ضوء عيد المئتي عام، انظر:
François Furet, *Penser la révolution française,* bibliothèque des histoires (Paris: Gallimard, 1978), et Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme* (Paris: Gallimard, [s. d.]).

وهو الوقت الذي يغدو فيه كل تذكير بنسيان الكينونة، لا يمت إلا لهذا النسيان. عدمية نهاية القرن العشرين، اختلفت عن مقدمتها وسابقتها، عدمية نهاية القرن التاسع عشر، في كونها لا تعلن أو تخفي نفسها، لا تعرض، ولا تعارض. ليس خارجها أي حيز آخر لذات أو موضوع يحاورها أو يقابلها، أو يُشتق منها وضدها تواريخَها أو بدائلها. نيتشه نهاية القرن الماضي، يهزأ ذاتياً لحال نيتشه نهاية القرن الحالي. فلقد كان لدى الأول ما يعدمه، ويطلق أكبر المسارح لأعياد من مشهديات: نَزْع الغيبي أو الوهمي، في حين أن الثاني يخطىء الأداة والهدف معاً في ظل مرآوية شبه مطلقة تنكر نفسها بمضاعفة نفسها إلى ما لا نهاية. ويصير فيها نَزْعُ الغيبي واقعاً مضاعفاً على نفسه. يصير نَزْعُ الغيبي مرآوياً لذاته. فهو المحصلة الأخيرة إذاً: نزع / نزع الغيبي.

الديمقراطية في العصر المرآوي

ثلاثية الثورة (حرية، مساواة، إخاء) أيقونة متمفصلة على نفسها بين أسمائها الثلاثة. وهذا التمفصل يصعد إلى سطح العالم كما ينزل إلى أصغر خلاياه. شفافية العالم هي الانعكاس الضوئي المتجانس لشفافية كل مجتمع. أما تاريخ الثورة المضاد فقد بنى تحقيباته على هذا الفصل دائماً بين عالمية الثورة وأدلجة المناطقية. فالاستقطاب قديم قدم هذه الثنائية؛ سبق التشكيل الرأسمالي/ الشيوعي، ويستمر بعد انهياره. فهناك دائماً أدلجة منطقة تعزل نفسها عن «بقية العالم»، ثم تحاول أن تقتنص عالمية العالم، كما لو كانت عالميتها الخاصة. فالذاتية اللامتناهية، التي ألّفت العمود الفقري للمشروع الثقافي الغربي، كانت دائماً تمركزية في جهويتها الجغرافية، وعالمية شمولية في عقلنتها ومعياريتها. وكان ينمو هذا الانفصام الذاتي، ويتضخّم عبر استقطابات متوالية، تلبّست أسماء التغيرات الاجتماعية من تقدم وتحول وانقطاع؛ بحيث يتجدد الاستقطاب دائماً داخل بنية المشروع الثقافي الغربي تحت تسميات حضارية أنتروبولوجية واحدية الاتجاه، لا تقدم مجرد تغطيات له، لكنها قد تسهم تاريخياً في زحزحة هذه البنية تدريجياً عن تمركزها اللاتاريخي، الذي كان يشكل المستودع الحقيقي للامعقول الغربي. وقد نجح دائماً في إقصاء نفسه عن تشكيل مشهدية، بما يصدُر عن ذاته، وبعيداً عنها، من وثوقيات عقلانوية قادرة باستمرار على استعادة واحدية الأصل بأسطرات تناسب حصائل التقدم العلموي والتقني، وتخلق شبكات من أشباه المفهمة والتمعين بين تعددية المعارف وثبات الحقيقة. لكن المشروع الثقافي الغربي أوشك على تجديد ثورة الديمقراطية على الصعيد المعرفي، عندما استطاع مع الحداثة البعدية أن ينزل «الحقيقة» نفسها من عليائها ويقذفها إلى حيز التعددية، لتمسي معرفةً من بين المعارف الأخرى، لها نسبيتها وضعفها، وكونُها عَرَضاً من بين أعراض أخرى، على الرغم من أن عنف الاستقطاب الإيديولوجي كان يجعل الفكر الأوروبي منشقاً على نفسه بين قطبي الاشتراكية والرأسمالية، وقد ادّعى كل منهما امتلاكه مفتاح المعجزة في تحقيقه «نهاية التاريخ» عن طريقه وحده وعلى أنقاض الآخر. ولكن سقوط هذا الاستقطاب ساعد على انهيار الأنظمة الكليانية في جميع دول الفلك الشيوعي في

أوروبا الوسطى والشرقية. وكان من المفترض بالنسبة إلى أوروبا الغربية أن يتم تحرير ثورتها التاريخية الأصلية، من أعلى وأقوى التصاق سياسي وقعت فيه منشطرة بين الايديولوجيين العظميين؛ وأن يظهر لأول مرة تشكيل الفكر متطابقاً مع خطاباته اليومية والإجرائية، بحيث تختفي عقبات التكثيف والتنكير أمام قيام مجتمع ذاتي الشفافية، قادر على تقديم تعددية تشكيلاته وفق مشهدياتها الخاصة؛ وما كان ليتحقق ذلك في أوروبا مستقطبةً ومقسّمةً، وليس في عالم شامل منضد مراتبَ لعالم أول، وعالم ثان، وعالم ثالث.

فالديمقراطية الحقيقية هي الثورة العالمية، وقد أعاقها دائماً توزّع العالم مقاطعياً، بحيث كان يقوم تمركز، متميز بقوى نوعية لها تفوقها الحضاري، المدعوم بالوسائل السياسية والحماية العسكرية، ويضع نفسه خارج وداخل «بقية العالم» في آنٍ معاً ـ خارجاً من حيث هو متميز، وداخلاً من حيث إنه يستثمر تفوقه بمد سلطانه السياسي ومصالحه الاقتصادية على قطاعات أخرى من العالم. وبالتالي فإن التفاوت القووي والنوعي كان القاعدة المادية لاختلال التكافؤ، وإنتاج علاقات الأقوى بالأضعف مما يجعل ثلاثية الديمقراطية تنكسر عند الحلقة الأهم من قوامها، التي هي النتيجة وهي معيار ما أنتجها، أي الإخاء، أو هذه الإنسانية الشاملة القائمة على توازن الحقوق بين جميع العائلات البشرية المكونة إياها، وليس على توازن المصالح. وهو المبدأ المرآوي الذي يخفي تحته أساس علاقات التفاوت الاعتبارية، التي برّرت سيطرة الأقلّي على الأكثري، سواءً داخل المجتمع الواحد، وبين الشعوب على صعيد الكرة الأرضية. فنقرأ أخيراً لدى ما يشبه إعلان مبادىء تحت راية **بداية جديدة**، لإدغار موران وزميليه بوتشي (G. Bocchi) وشِيروتي (M. Ceruti): «علينا أن نهجر النظرة وحيدة الخلية، سواء كانت مع الغرب أو مضادة للغرب. فلقد مضى علينا اليوم مئتا عام حتى استوعبنا درس **الثورة الفرنسية**؛ فاكتشفنا أن مبادىء ١٧٨٩ لم تكن منابر لإملاء **القانون** الذي يجب تطبيقه ببساطة ويسر، ولكنه هو انطلاقة مضيئة لمسيرة طويلة في صيرورة دائمة. فكان علينا في النتيجة أن ننخرط في «إبراء» العالم مما أصبناه من «عَدْوانا» مرتين على الأقل، من الاستعمار والكليانية. فإن هناك منظوراً جامعاً يرتسم في أفق هذا العالم يحدده مطلب التوفيق بين الحرية والتضامن». يُقِرُّ الكتّاب أن لفظة التضامن مدينون بها لشباب الثورة الطالبية الأخيرة. وينخرط المؤلفون الثلاثة في تعداد المشكلات التي تمكّن الغرب من تحقيق «تضامنه» مع «بقية العالم» وهي تنضوي تحت عنوانين رئيسيين: الطاقة والتقانة، غير أن البحث الجديد حول هذين العنوانين ينبغي أن يتحول إلى داخل الإطار البيئي، اعتباراً من حماية غابات الأمازون التي يتعلق بمصيرها مستقبل حياة الكرة الأرضية بكاملها. وقد أحسن مؤلفو (بيان) **بداية جديدة** في إثارة الموضوعة البيئية باعتبارها التشكيل الجامع لكل اختلاف المستقبل الإنساني القريب عن كل ما سبقه من تعارضات الحضارة بين مفاهيمها وخطابات الواقع. لكن هذه البداية الجديدة لا تستطيع أن تتخلص من مفهوم ملتبس للعالم يتردد بين عالمين، أحدهما كما تدعوه هو المركّب الأوروبي ـ الامريكي الشمالي

(الولايات المتحدة وكندا) ـ السوفياتي، والثاني الضمني وغير المصرح به، هو عالم «بقية العالم». فقد أوكل لهذا المركَّب، كالعادة، مهمة جديدة وهي أنه يمكنه أن يعبر عن وجهة نظر أصيلة حول الإنسان، والعالم، ومستقبلهما. ولكن هذا التميز ـ التربوي الخالص؟ ـ ألا يتناقض مع ما يورده نصُّ هذا البحث نفسه، على لسان **كلوديو ماغري** (C. Magris) من أن «الأيّل الأسود (Elan noir)[١٦]، يعلم أنه يمكن لأي مكان في العالم أن يغدو مركز العالم»؟ والمهم البحث عن المركز في أي مكان يسمح باستكشاف البقاع الخضراء، وحيواناتها للالتقاء بتاريخ كل ما هو حي على هذا الكوكب. فالمركَّب الأوروبي بجناحيه الإضافيين، السوفياتي شرقاً، والأمريكي الشمالي، في أقصى الغرب، سيظل كهذا الأيّل الأسود ـ أو الأبيض بالأحرى ـ رابضاً على قمة هضبته العزلاء، ينشد نشيد الحرية للجميع، والتضامن مع العالم، ولكن على طريقته الخاصة جداً دائماً. وما كان يطلق عليه دائماً اسم النظام الدولي، كتعبير ـ عقلانوي ـ عن واقع الفوضى المكرسة بمبدأ توازن القوى العسكري السياسي المعروف، يقف بالمرصاد في وجه الفكر الغربي لدى بعض طليعته المتفائلة، وخصوصاً في وجه الشعار الجديد الإضافي إلى ثلاثية الحرية، المساواة، الإخاء، وهو التضامن، إذ يبدو التضامن هو التفسير العملياني للإخاء، في مرحلة مابعد انهيار الاستقطاب الايديولوجي. لكن هذا الانهيار لم يمنع من تحقيق ضربة الحرب العالمية الثالثة، وإن كانت على أرض غير أوروبية ولهدف آخر، وهو تدمير مسبق لأية إمكانية حقيقية في الاعتراف بكينونة ما لـ «بقية العالم»، وبناء شعارية التضامن على أساسها.

فالثورة ـ بالحرف الكبير الذي يُعطى للثورة (التاريخية) الفرنسية ـ ما زالت حتى بعد قرنين معاقة من داخل التشكيل الفكري ذاته الذي أبدعها، وحملها ونادى بها، وخاض معارك القطيعات المعرفية الكبرى تحت موجات متتابعة من مفهمتها وإعادة هذه المفهمة عند المفارق والمنعطفات. ومن صدف «نهاية التاريخ» المأساوية الهزلية معاً، أن المركَّب **الأوروبي ـ الأمريكي ـ السوفياتي**، المُبشَّر به كحامل رسالة الإبداع للـ مفاهيم الأصيلة حول الإنسان، لعصر الديمقراطية الآتية مرتفقة مع الدعوة البيئية... والأرض الحية، الوطن لكل أحيائها من إنسان وحيوان ونبات وجماد، نقول من صدف التاريخ هذه أن المركَّب واجه امتحانه، الأول، فلم يمنع واقعة الحرب العالمية الثالثة، التي من المفترض انتهاء مبررها العقلاني مع اختتام «نهاية التاريخ»، بل ساعد على تحقيقها وقيادتها، ووقع تركيبه بالذات كضحية أخرى إلى جانب التضحية دائماً بـ «بقية العالم»، ومن كان يمثل مفتاحها الاستراتيجي (اقتصادياً) في هذا العصر، أي الفضاء العربي الإسلامي نفسه. فالمركَّب انحلَّ إلى تابع ومتبوع. صار القلب منه، الأوروبي مُمَسْرحاً مرآوياً للأمركة المنخرطة في مسرحة ذاتها، الحارثة في/ وملْءَ عدمها الخاص.

---

(١٦) الأيّل الأسود يعيش في الجبال الشمالية من أوروبا. والعبارة استعارة عن نظرة الأوروبي إلى العالم، من أعلى هضبته الشمالية المتوحدة. وهو اسم كذلك لأحد زعماء حركة تحرر الهنود الحمر.

فالثورة تفقد مركزيتها إذاً، خصوصاً بعد انفراط المركّب الأوروبي ـ الأمريكي ـ السوفياتي. والوباء ينفلت من / ويجتاح كل مكان، ذلك أن الحرب العالمية الثالثة فجرت قنبلة شمولية واحدة هي التلوث الكوني بدكتاتورية واحدة مطلقة اسمها: المرآوية. ومن خصائص هذه القنبلة أنها انشطارية، أي متتابعة التفجر حولها مكانياً، وأمامها زمانياً. وهي كما لو كانت نهاية النهايات، كارثة الكارثات جميعها، لأن الثورة فيها أو عليها لا بد من أن تأتي بأعراضها الوبائية ذاتها. ومع ذلك فالثورة مابعد الحرب العالمية الثالثة لا تزال على الأقل تتشبث باسمها. ومحاولتها الأولى بعد إنقاذ الاسم، تتمثل في إنقاذ اللغة من الاضمحلال، في استعادة المايحدث لقدرته على تشفيف قوامه، وإفشائه نظام شفافيته، لخط ثالث بديل من التكثيف لدرجة الإظلام والاسوداد، أو من التسطيع والتصعيق إلى درجة التخطيف والتشبيح، انسياقاً مع أكبر إنجاز بَعْديٍّ لواقعة الحرب العالمية الثالثة: المرآوية.

يقع عبء التسمية من جديد على معسكر الضحايا، نيابةً عن أنفسهم، وعن الأسياد القتلة في آن. فهم المرشّحون للغدْر بهم بعد كل موتٍ لنظام عالمي، وإعلانِ نظام آخر، موكولٍ أمرُه مقدّماً لتحكّم الأقلية النوعية في «بقية العالم». ولكن الغدر الآتي هو أعظم ما ابتليت به أمُّنا الأرض منذ أن كانت سديماً عائماً في الفضاء؛ لأنها ستؤول إلى سديم منطفىء، لن يتبقى أحد فوقه ليكتب تاريخ صراع المشهدية/ المرآوية، وكيف تم تسميم الجميع أخيراً بالصورة وحدها، من دون الشيء أو اسمه، حتى فقدت أمنا الأرض أخيراً كوكبها وصورتها معاً.

الفصل العاشر

العقل العربي المعاصر:
معضلة المنهج وتحديات الواقع

عبد الستار الراوي(*)

مدخل

من أين نبدأ؟!

أنبدأ من حيث تبدأ أناشيد الصباح في الوطن العربي، تواصل إيقاعاتها اليومية، الصاخبة منذ عقود طويلة، وهي تلقي باللائمة على «الآخر» وتبدأ وتنتهي بـ «العوامل الخارجية» التي كانت وراء سقوط الحضارة العربية، واغتيال العقل العربي؟ ذلك ما اعتدنا عليه، ودأبنا على تعلم حرفيته، وتقيدنا بمقولاته في دفاترنا المدرسية. وما يزال معظم مفكرينا ومثقفي أمتنا يواصلون تكريس هذا المنهج. . . حتى حواراتنا الفكرية تخطت الذات، إلى الآخر، حتى أصبحت العوامل الخارجية، أفقنا المغلق على مدى الرؤية، فاستحالت إلى معلقات راسخة في الذاكرة العربية.

وطبقاً لذلك، فقد اعتاد أغلب مفكرينا عمداً أو اختياراً، أن يكتفوا بوصف أعراض المرض من دون الكشف عن أسبابه، واللجوء إلى «تبنّي» النتائج وتخطي المقدمات، وعلى هذا النحو أُصبنا بولع «التبريرية». فهزائم وانكسارات الأمة العربية يجري تفسيرها بمنطق ذرائعي عقيم، وإذا صادف أن وجهنا نقداً ذاتياً فلن ينصرف في كل الأحوال إلى أبعد من وصفٍ غيبيّ عائم (يبدأ بالفأل النحس وينتهي بسوء الحظ، والقدر المكتوب). ولعلَّ جيلنا يدرك ماهية الذرائعية التي انزلق إليها العقل العربي، وهو يبرر

(*) أستاذ الفلسفة وتاريخها، جامعة بغداد.

المشاهد المأساوية التي تعرض لها العرب منذ الثورة العربية الكبرى، حتى اليوم.

أم نبدأ من حيث تقضي ضرورة الواقع ومنطق الأشياء، وحتمية التأريخ، لأن تكون «الذات» هي البداية، لأيما نظر عقلاني نقدي يسعى إلى كشف العلل، واستقصاء الأسباب التي تقف وراء الأزمة الراهنة لـ «العقل العربي»، لبيان حدوده، ومنهجه، وإرادته، وأهدافه، وحضوره؟

أولاً: معضلة المنهج

لا بد لنا ونحن بصدد تشخيص أسباب تراجع العقل العربي عن مستوى اعتماداته الفكرية في عصر النهضة، أقول لا بد لنا من بعض التوصيفات الإجرائية، وعلى النحو التالي:

ـ العقل

العقل بمعنى القدرة الذهنية، واحد لدى عموم البشر، وطبقاً لديكارت: «أعدل الأشياء قسمةً بين الناس».

ـ العقل العربي

ونعني به «منهج تفكير العرب» وما ينتج منه من:

ـ أفكار وآراء، ورؤى.

ـ حلول ومعالجات.

ـ وجهات نظر.

ـ توصيات.

وبالجملة: انتاج فكري وثقافي مدوّن يمكن الإمساك به، وتحليله ومناقشته.

إذا اتفقنا على تحديد مفهوم «العقل العربي» أمكننا بعد ذلك أن ننتقل إلى محاولة تحديد أزمة هذا العقل، وتعيين المعضلات التي تواجه منهجه.

ثانياً: المنهج

١ ـ هل ثمة نقص في كفاءة منهج التفكير العربي، في مواجهة القضايا المطروحة على المستوى القومي، من حيث استيعاب التحديات، وتشخيص علل الواقع، وامتلاك آلية الفعل المقابل (الإنتاج الفكري والثقافي)، الأمر الذي يهيئ الإجابات المعلّلة عن الأسئلة المطروحة عليه؟!

المثقفون والمفكرون طلائع المجتمع العربي ونخبته المستنيرة، لا يجدون في الواقع ما يرضي الذات، ولا يشبع الفكر والوجدان، ولكنهم لا يجمعون على شيء أو منهج (نراه بيت القصيد). هكذا يتناثرون كالشظايا، لا يحكمهم بناء ثقافي غالب، أو يوحّدهم منطق

تحدي التناقضات (الاستلاب، التجزئة، الاستغلال). فثمة «ازدواجية» مدمرة، بين قيم موروثة بالغة القداسة، وواقع يفرض وعياً مغايرًا، ومن ثم نُظهر غير ما نبطن، ونخفي غير ما نعلن مع الذات والآخر، والنتيجة: شلل في الحركة، وعجز عن التغيير. فبدلاً من مواجهة الواقع والتعرض لمعضلاته، راح «العقل العربي» يحلّق وراء عالم المسافة والزمن، منغمراً في رحاب الأخيلة والأوهام، أو يهرب إلى الماضي مسترخياً على وسائده الفردوسية.

وبفعل هذا السلوك «الانفعالي»، اللاعقلاني، يغادر موقعه، ويتخلى عن مسئووليته، ويعزف عن القيام بأي دور إيجابي، فلا تعنيه التحديات الوطنية ولا يؤرقه مصير أمته، بعد أن اختار أن يحيا في أزمنة أخرى... وإن صادف وأن مسّه شيء من حرارة الواقع، فإنه غالبًا ما يلجأ إلى اهتمام ذاتي في تقرير ما حوله «وصفاً رومنسياً» طبقاً لمشاعره، وإرضاءً لخواطره، واستجابة لميوله الشخصية الصرف. فيظل الفكر يدور في فضاءات قصيّة، بعيداً عن الاتصال بحقائق الحياة... متجاهلاً الظواهر والأحداث من حوله، وأمامه... ومثل هذا «المنهج» لن يضيف شيئاً إلى المجتمع، قدر ما يكون عبئاً عليه، ولن ينصرف في أغلب معطياته إلى أبعد من الانطباعات الذاتية، بكل ما تحمله من آراء هامشية أو أفكار عائمة، من حيث النتائج المعدّة سلفاً، بعد أن تخلى عن مسؤوليته في النفاذ إلى الظواهر والمعضلات تشخيصاً وتحليلاً... فيكتفي بوصف قشرتها الخارجية، أو يمسّ جزيئية منها مسّاً خجولاً متردداً، أو يتحدث بإسهاب عن موعد اقتراب سقوط الحضارة الغربية، أو يعرض الاختلافات الفكرية، بين مثقفي أوروبا لمفهوم الحداثة، ومابعد الحداثة.

٢ ـ لعلها واحدة من بين المعضلات التي تواجه العقل العربي المعاصر، وهي تحول بعض الايديولوجيات إلى «عقيدة» (dogma)، والفارق بين الاثنين كبير. **فالأولى** رؤية معرفية للكون وللدنيا وللمجتمع وللإنسان، تتبلور في صياغات تعطي نفسها مواقف ووسائل تحسبها محققة طموحاتها في شتى مجالات الحياة؛ **والثانية**، أعطت نفسها سلطات احتكار الحقيقة وسلطة قمع ما عداها[1]. ويتجلى البعد الواحد لدى العديد من المنابر الفكرية والثقافية، فالآراء لا تجري مناقشتها إلا في إطار مذهبي «ذاتي» مغلق، بالغ الغرابة في تمسكه بمواقفه وآرائه، فينفي التواصل مع المنابر الفكرية المقابلة، ويرفض الحوار مع الآخرين. ولم يتوقف عند حد القطيعة مع العالم، بل أحاط فكرياته بسياج من القداسة، المتناهية، ويزعم لنفسه العصمة، ولآرائه اليقين المطلق.

وإزاء منطق البعد الواحد الذي يترجم التعصب، والتصلب، والتسلط... الذي يشيع في صفوف بعض الاتجاهات السلفية، فإن بعضاً من الأصوات المتنورة من أصحاب

---

(١) محمد حسنين هيكل، **مصر والقرن الواحد والعشرون: ورقة في حوار** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤)، ص ١٥.

الخطاب التقليدي شعر بأن مثل هذا المنهج قد يؤدي بهم إلى الانزواء في أحد أركان التأريخ المهملة، ولذلك نادوا بأهمية تجديد مقولات خطابهم التقليدي، وكانت الخطوة الأولى هي ممارسة النقد الذاتي. غير أن النقد الذاتي ليس إلا نقطة البداية، فيما تبقى الخطوة الثانية، التي تقضي الانتقال من التجديد السطحي، وإضفاء الألوان الفاقعة، إلى التجديد الخلاق الذي لا بد من أن يتضمن إضافات إبداعية تستحق المناقشة والتقدير.

وتلحق بـ «المذهبية» المتزمتة مقولة الاكتفاء الذاتي المعصوم من التفاعل مع الخارجي أو الآخر أو المغاير. وهي كما ترى أحادية قاطعة لأي فكر، رافضة أي رأي، ناقضة لأيّ ترتيب عقلاني، طبقاً لأنظمتها الفكرية المغلقة التي تقسّم في ضيق وتعسف الألوان إلى «أبيض» و«أسود»، والقضايا إلى «إما» و«أما» فيما لا تدرك بأن قضايا الإنسان العربي، لا يمكن أن توضع في قوالب جامدة، بسبب شدة تعقيدها، وتشابكها. والسبيل إلى علاجها لن يتحقق بمقولة «الكل أو اللاشيء»، وإنما عن طريق رؤية عقلانية نقدية، تعتمد السببية في التعليل، والنسبية في بناء النتائج واستخلاص الأحكام.

٣ ـ إذا كانت العقلانية العربية النقدية قد حاولت إرساء تقاليد الحوار الحضاري مع الآخر (غربياً وشرقياً) على حد سواء، على نحو مباشر، أو بالاطلاع على تجاربه الفكرية، ومعطياته الحضارية، فإنها كانت تدرك أهمية، بل ضرورة الاقتراب من «عقل» الآخر، و«منهج» تفكيره، وكشف مصادر «القوة» ونقاط «الوهن» في بنائه الحضاري، في إطار متعدد القسمات، منها ما هو حضاري، وسياسي، واقتصادي، وثقافي، وما يتطلبه ذلك من معرفة حدود التواصل معه، أو العزوف عنه، أو التقاطع معه، الأمر الذي يمنحه فرص «الوقاية» منه أو التعرّض له عندما يتحتم الاصطدام به، أو مواجهة تحدياته.

إن الذي حدث مغاير تماماً لتحسبات العقل العربي، فثمة ظاهرتان:

الأولى: الانكفاء على الذات، والتقوقع، تعبيراً عن «شدة الخوف» من الآخر، وكذلك «شدة الحساسية» من الاحتكاك بأي جسم ثقافي غريب، مع الاكتفاء بما هو متاح بيسرٍ وسهولة، من دون محاولة التطلع، وامتلاك ما هو صعب المنال. ومن الانزواء في كهف الذات تتشكل جملة خصائص لعل أهمها: التخلي عن المبادرة (الفعل)، والاكتفاء بـ «رد الفعل»، والبطء في التمييز بين الاختيارات المتاحة، والتراخي في استثمار الفرص الجديدة، وإهمال عامل الزمن بما يقتضيه من «سرعة مطلوبة»، والتردد الطويل في اتخاذ المواقف في الزمان والمكان المناسبين.

الثانية: الامتثال للآخر، والذوبان في وعائه (ايديولوجياً وثقافياً، وحضارياً)، وسرعته القصوى في «تبني» و«احتواء» أشتات متنافرة من الثقافة الغربية، وأساليبها، ومقولاتها... حتى وصل الأمر إلى حد استعارة المشكلات والحلول، وحتى المفاهيم والمصطلحات. وإذا كان بعضهم قد حاول الخروج من مأزق المحاكاة، أو تخطي قوة الامتثالية للعقل الغربي، فإنه لجأ إلى عملية «مزج» ذلك كله، ببعض ما لدينا مما يشبهه،

ولو بأدنى صلة، فانتهى إلى صياغة تلفيقية، وإلى تقديم نصوص باهتة، باردة اللون، عديمة الفائدة، فاقدة الأصالة.

٤ ـ تتبدى أزمة «العقل العربي» في جانب منها، بـ:

أ ـ «الفوضى» التي سادت لغتنا الجميلة الموحية، متمثلة في موجات عالية من الأنماط «التقليدية»، ونسق من المفردات التي تسعى إلى إعادة انتاج عالم من المفاهيم والدلالات القديمة، التي لم تعد قادرة على اكتشاف نواحي الخلل في حياتنا ونظام تفكيرنا وعالمنا. ومثل هذه الظاهرة تشير إلى أعمق الفجوات بين لغتنا المكتوبة والمنطوقة، وواقعنا المثخن بجراح الأزمات والتناقضات.

ب ـ من جهةٍ أخرى، فإن الغالب على الانتاج الفكري والثقافي هو نوع من المفاهيم يتسم بقدر كبير من العمومية، والحشو والثرثرة، وسوء الانضباط.

واذا كانت اللغة هي وعاء الفكر، فإن الذي يتابع الخطاب العربي المعاصر يلاحظ:

ـ شيوع الخلط والاضطراب في هذا الفكر، وفقدان البناء المنطقي بين الجمل والمعاني والأفكار، وغياب الغاية، وخلو الفكر من الدواعي والأسباب. فالمفكرون العرب يسودون آلاف الصفحات، ولكن القليلين منهم هم الذين يقولون شيئاً مفيداً بلغة واضحة، محددة المعاني، معلّلة بالغاية والأسباب.

ج ـ يحتشد قاموس العقل العربي بجملة مفاهيم ومصطلحات تعبّر وتتصل بقضايا الفكر المعاصر، النهضة، الحداثة، الهوية، التنوع، الشرق أوسطية، الوسطية، المشروع الحضاري، التراث، الأصالة، المعاصرة، الاستقلالية، الخصوصية، التنوير، العلمانية، إلى جوار بعض الأدبيات الأخرى التي لا تخلو من تعريفات متناثرة. ولكن ليس ثمة اتفاق أو تحديد علمي يضبط معاني تلك المفاهيم، وتأريخ وضعها، وتطورات استعمالها، والدلالات المتغيرة المعطاة لها في لغتنا العربية، وبالخصوص في فكرنا، حيث يجري إقحام هذه المصطلحات والكلمات على نحو متعسف أو مغلوط، الأمر الذي يترتب عليه لبس في المعنى وغموض في المفهوم، وتداخل في تعدد السياقات. ومثل هذا اللبس والخلط مصدر إشكالات كثيرة تؤدي أحياناً إلى تسطيح المفاهيم والرؤى عند بعض دعاتها أو معارضيها. ولعل ذلك يرجع إلى حالة الاغتراب والتبعية الثقافية والى التباين في منطلقات التيارات والمدارس الفكرية.

بعبارة أخرى، إن «المفاهيم والمدركات الغربية»، لا تستوعب كل الخصوصيات المحلية والحضارية، ومهما اتسمت بالعلمية أو الموضوعية، لا تزال محل خلاف وجدال علمي، بين أهل الاختصاص، حول من أين تبتدئ، وأين تنتهي تلك الحدود، وأين حدود ما هو عام، وأين مجال ما هو خاص.

وأدى الخلط بين المفاهيم أيضاً إلى أخطاء منهجية وفكرية وسياسية قاتلة أحياناً، وكان يمكن تجنبها لو وقع استيعاب خصوصية الواقع والمرحلة التي تمر بها الأمة العربية.

وسبب ذلك أنه شاع نقل المفاهيم والمصطلحات، وحتى المدركات، وما زال، عن الأصل الأوروبي، والغربي الماركسي والليبرالي، وتلك المصطلحات اشتقها غيرنا من دراسة التاريخ والتراث اللاتيني، الروماني والاغريقي... الخ. وأخذت تلك المصطلحات بمفاهيمها وعلى علاتها كمسلمات بدهية، من دون استيعاب ظروف اشتقاقها، او تدقيق في محدودية استعمالها، أو محلية معيارها، كما طبقت بشكل ميكانيكي مبتذل في أحيان كثيرة[٢]. ويلخص هذه الاشكالية أحمد عبد المعطي حجازي بقوله: «إذا كنا ـ أي نحن العرب ـ قد استعرنا معظم مصطلحاتنا الجديدة من الأوروبيين، فقد استعرنا منهم في الوقت نفسه المفاهيم التي تعبّر عنها هذه المصطلحات، وهكذا نحن نستخدم مثلاً مصطلح «الأمة» بالمفهوم الأوروبي، ولا نتخيل وجود أمة خارج هذا المفهوم، فإذا رأينا أن هذا المفهوم لا ينطبق على أمتنا العربية، سلكنا أحد سبيلين:

ـ إما أن ننكر وجود أمة عربية أصلاً.

ـ وإما أن نُدخل هذه الأمة قسراً في المفهوم الأوروبي الجاهز، متجاوزين شرط وجودها الخاص[٣].

د ـ إن كلامنا يحتاج إلى ضبط شديد، ومقولاتنا يجب أن تقال بتأنٍ علمي، طبقاً لواقع الحال. والشيء ذاته ينطبق على «المفاهيم والمصطلحات والمدركات» التي ينبغي ألا تطلق من دون روية، ما لم يتطلبها أو تحتمها الحاجة، ويقضي بها الاستخدام العلمي.

ثالثاً: الحرية والعقل

أ ـ الحرية، الفريضة الأولى للعقل، وهي ماهيته وحقيقته. والعقل قادر على ادراك قوانين الوجود، وليس على الانسان إلا أن يدرك هذه القوانين ليحقق حريته. و«الحرية» كانت وراء الفعل التأريخي لنهضة العرب الحضارية، وانجازاتهم الابتكارية الكبرى. ومن منطق الحرية (ارادة واعية، واختياراً عقلانياً) بسط العرب منطقهم الرهاني المتماسك بياناً واضحاً، في معركة البحث عن الحقيقة. من هنا كان حوار الحرية الذي وضع الفيلسوف الكندي فيه مقولته الأثيرة: «ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق، واقتداء الحق من أين أتى... فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق».

ـ وإذا كانت الحرية (فكراً وسلوكاً)، تعد تقليداً راسخاً في تراثنا العقلاني، على امتداد تأريخنا الوسيط وحتى عصر النهضة الحديث، فإن فرصاً كافية لحرية العقل لم تتوفر في عصرنا الراهن تمكن حركته (منهجاً ومضموناً) على الابداع، بسبب وطأة تقاليد

---

(٢) عفيف البوني، **رؤية تاريخية لقضايا مستقبلية**، قضايا معاصرة (تونس: دار الرياح الأربع للنشر، ١٩٨٧)، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٣) أحمد عبد المعطي حجازي، **رؤية حضارية طبقية لعروبة مصر: دراسة ووثائق** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩)، ص ٩٦.

المجتمع العربي وعاداته ونظمه، التي تقيّده عن تخطي الثبات الى الحركة، وتمنع عنه التطور وتحول من دون أي نشاط ابتكاري، فلا يزال المجتمع العربي في كثير من نواحيه تقليدياً، فيصبح الإتيان بأي جديد ضرباً من الخروج عن النظام، أو تمرداً على قواعده «الجامدة»، وليس أمام العقل إلا أن يستردّ عافيته، ويستعيد فريضته الغائبة دهراً طويلاً، وجعل «الحرية» المبدأ المقدس، الذي يقترن بانتهاج عقلاني مثابر، وإيمان شجاع بـ «الحقيقة» والولاء لها، والتفاني من أجل رسالتها التي تحتم رفض الاستبداد في كل أشكاله وألوانه الفكرية والمعرفية. وإن الذي يعزز مفاهيم الحرية، ويعمّق آلياتها في ثقافتنا وتراثنا، هو تأصيل حق الاختلاف، وإقرار التعددية، ضمن اطار مصالح الأمة، ووحدة المصير.

٢ ـ ان الحوار مع الآخر كفيل بتضييق نقاط الخلاف وحصرها. فالحوار بين الانسان، فرداً كان أو جماعة، لا يكون الا بفضل الوعي الارادي الذي يستلزم الاعتراف بالآخر، ولا يتجاهله أو ينفي وجوده.

وإذا كان الحوار بين الإنسان والآخر ضرورة لإثراء العقل وتطوره، فإنَ الحوار بين الإنسان ونفسه، هو المقدمة الضرورية من أجل أن يستقيم الحوار بينه وبين الآخر.

وأبرز وجوه حوار الإنسان بينه وبين نفسه، هو «النقد الذاتي» ـ وهو أشق أنواع الحوار على الإنسان، بل هو بالذات، الجهاد الأكبر الذي يطهر المحتوى الداخلي للإنسان ويؤهله لممارسة كل أشكال الجهاد خارج ذاته.

رابعاً: التحديات

١ ـ تحت سيل «التكرارية» والتوكيدية إعلامياً، وثقافياً، فقد تحول الكثير من المسلمات والبديهيات الوطنية والقومية إلى «قضايا مركبة». فالوحدة الوطنية، والوحدة العربية، وفلسطين، والأمن القومي العربي... الخ.، تتطلب إيراد الحجج وتقديم البراهين من العرب أنفسهم. ووصل الأمر إلى حد التشكيك بـ «الهوية» العربية، فيما أحاط الخطاب نفسه بجملة من القضايا الأساسية، وجعل منها مسلمات يتعيّن على الأمة قبولها، واستيعابها والدفاع عنها، نحو النظام الأمريكي الجديد، والتسويات المهينة لقضية فلسطين، وتكريس الحصار الشامل على شعبنا... وتسويغ قرارات الأمم المتحدة ومجلس الأمن... الخ. ولم يتوقف الخطاب الذي اجتذب إليه بعض الكتّاب ومجموعة من المفكرين عن التطرق إلى أهمية السوق الشرق أوسطية، والقرية الكونية... بعد أن أصبح السلام من المسلمات الأولية في المنطقة. وجاء مؤتمر الدار البيضاء (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤) ليخدم هذه النظرة الاستراتيجية الجديدة. ويلاحظ أن مؤتمر الدار البيضاء الذي حدد التعاون للشرق الأوسط وشمال افريقيا، جاء متوافقاً تماماً مع التعريف الأمريكي للشرق الأوسط منذ مشروع أيزنهاور في عام ١٩٥٧؛ حيث ترى واشنطن «أنها وحدها صاحبة الحق والمصلحة الأولى في تقرير مستقبل هذا الشرق الأوسط». فلا غرابة إذاً في هذا التحديد للمجال الجغرافي في التعاون، باعتباره واحداً من معطيات الاستراتيجيا

الأمريكية، والذي يجد ايقاعه في الفكر الصهيوني «نغمة إثر نغمة»، فقد عبر شمعون بيريس وزير خارجية إسرائيل آنذاك، في كتابه **الشرق الأوسط الجديد**، في نهاية عام ١٩٩٣ عن هذا المشروع، بما يجعل إسرائيل متفوقة عسكرياً، ويضمن لها أن يظل اقتصادها على انتعاشه نفسه... ويتضمن مشروع بيريس للمستقبل ثلاث مراحل متدرجة ومتعاقبة:

الأولى: برنامج «التعاون» في أبحاث الصحراء واستغلالها، زراعةً وتعميراً.

الثانية: مدّ قناة بين البحر الأحمر والبحر الميت.

الثالثة: إقامة سوق مشتركة «إقليمية». وما يثير الانتباه في هذا المشروع كله، فكرة أن تكون إسرائيل هي «قلب» ومركز الشرق الأوسط، ومحور الحركة الاقتصادية على امتداد أرضه وبلدانه!

٢ ـ إنها ليست أكثر من جزئية من مجمل الخريطة السياسية الاقتصادية التي تُرسم للمنطقة، وهي، في رأي هيكل، أهم وأخطر من خريطة سايكس ـ بيكو التي تم بموجبها توزيع إرث الامبراطورية العثمانية. لكن الخريطة الجديدة تحاول أن تكون شهادة ميلاد، وليس مجرد إعلام إرث لرجل مريض مات.

لكن الإرادة الإنسانية إذا تسلحت بجسارة العقل والفعل تقدر على تطويع التحديات، ليس بالرضوخ الذي يهنئ نفسه بـ «الواقعية» الزائفة، ولا بالعناد الذي يحجب عن العقل رؤيته الرحبة.

وما يجب أن نتحسب له هو أن الأمة تُساق سوقاً إلى طرقٍ تجهلها، والغريب أنها تمشي في هذه الطرق بهمّة، وكأنها تحاول استباق الزمن، وما جرى في الدار البيضاء، حيث لا يعرف العرب ما فيه الكفاية من مطالب المؤتمر ومقاصده وغاياته، على رغم أنهم هرولوا بأقصى سرعة حاملين معهم أوراقهم في اللحظة الأخيرة.

٣ ـ التحدي الآخر، ما روّج له «النظام الدولي الأمريكي» لعوامل التأثير الجديدة، مثل: «ثورة المعلومات» و«ثورة تقانة الاتصال»، و«القرية الإعلامية». هذا النظام أيضاً، يصحبه بعض أصوات مثقفينا العرب، بدأ عملية تبشير واضحة بـ «ثقافة عالمية»، تذوب فيها الثقافات المختلفة.

وإذا كنا في العقد الأخير نتحدث عن «الغزو الثقافي» و«التبعية الثقافية»، فإن الثقافة الجديدة «العالمية» الأمريكية الصنع تهدد بابتلاع الثقافات الإقليمية المختلفة، وهي تمتلك تقنيات متقدمة، وأدوات توصيل مباشرة، اخترقت الوطن العربي من المحيط إلى الخليج.

لا بد من أن يدرك العقل العربي، أن ما يحدث في الواقع، هو بداية صراع ثقافي ـ حضاري، لتصفية حسابات قديمة.

لقد بدأت الدراسات الغربية بالفعل تتحدث في السنة الأخيرة عن الثقافة باعتبارها المحور الأساس للصراعات الدولية القادمة التي بدأت بالفعل في مناطق مختلفة من العالم.

وإن أحد المحاور القادمة للصراعات الدولية سيكون محور الحضارة الشرقية في مواجهة الحضارة الغربية، وهو المحور الذي ستدور حوله التحالفات والتكتلات أيضاً.

٤ ـ وينبثق من هذا التحدي، خطر آخر، إذ بدأت الأصوات العربية ذاتها تدعو إلى التخلي عن الانتماءات «الموروثة» (الوطنية والقومية)، والانتماء الى ما يعرف بـ «الكونية»، تحت دعوى أن العالم أصبح «قرية صغيرة»، من خلال وسائل الاتصالات، والطيران، والفاكس، وما إليها، وانتشار حركات حقوق الإنسان، وتحرير المرأة ورعاية المعوقين. وكلها أمور تقرب بين عموم البشر، وتجعلهم متقبلين فكرة «الكونية». ويحاول هؤلاء أن يقدموا مسوغات اضافية تحت زعم أن «التوجه الكوني انتماء أرقى وأرحب من الانتماءات المحلية والقومية والإقليمية، وأن ما نلمسه الآن من صراعات دموية في مواقع كثيرة من العالم سببه الالتفاف حول انتماء موروث واحد، ولذلك سيكون أفضل وأكثر إشراقاً، إذا وسّع كل منا انتماءاته، واهتماماته، وعندئذ سندخل الألفية الميلادية الثالثة ونحن أقل عنفاً، وأكثر قربًا مما نحن عليه الآن[٤].

خامساً: ملاحظات ختامية

١ ـ إن واحدة من أبرز نتائج تراجع العقل العربي، وضعف حضوره، هي غلبة الكتابات الطفيلية «الهزلية» وفكر اللحظات السريعة. ولعل مرد ذلك إلى تجاهل اللبنات الأولى التي وضعها روّاد النهضة الأول، فلم تجد من يعمقها، أو يبني على أساسها، هيئات أو مؤسسات راسخة تقوم على حرية الفكر، من كل عدوان في مواجهة استبداد المؤسسات التقليدية التي تحيا وتعيش للدفاع عن كل ما هو قديم ومتخلّف، وبغض النظر عن مفارقته روح العصر. واخطر من هذا كله عدوان هذه المؤسسات على حرية التفكير والبحث دونما سند قانوني، أو أدبي، ومحاولتها فرض الرقابة الفكرية على الابداع، ومطالبتها، مصادرة الكتب التي لا تتفق مع هواها، مما يعكس موقفاً ظلامياً بالغ الخطورة في نتائجه على حق العقل في التعرض للقضايا والظواهر كافة، بموجب تقاليد البحث العلمي ومعاييرها الاكاديمية المعروفة.

٢ ـ يقدم تاريخنا، عبر عصوره الكثيرة، شهاداته الواحدة تلو الأخرى من أن العقل العربي، حين كان يدخل إبان فترات الضعف، في نفق الانكفاء على الذات، يجتر الماضي، يأكل نفسه، بـ «الهوامش» و«الحواشي» و«الذيول»، فتنطفئ جذوة الإبداع، وتتضاءل منجزاته العلمية، ويأتي عليه دهر من الليل، فيتكالب عليه من كانوا دونه فتوة وازدهاراً.

---

(٤) ميلاد حنا، «من تزمت الانتماءات الموروثة إلى رحاب الكونية اللامحدودة،» الأهرام، ١٣/ ١١/ ١٩٩٣.

أما في مراحل الانفتاح على الآخر والتفاعل مع العالم، فقد كان العرب في مقدمة المشهد الإنساني فكرًا وعملاً، من حيث:

ـ «إبداعات العقل ونضارة الانجاز الابتكاري منهجاً ومضموناً» وإن مثل هذا الانجاز الرفيع القدر لم يكن ليتحقق لولا تلك القوة المعنوية (الثقة بالنفس)، التي تترجم الاقتدار الذاتي والتكافؤ مع الآخر.

٣ ـ قد يميل بعضنا إلى التعامل مع الواقع، من موقع «الأنا الأعلى»، أو الوصاية المتوهمة، وهو منطق ذاتي، «أناني»، أفرز أو ساهم في اصطناع مقاييس بالغة العجب والغرابة للتصنيف، تنتمي غالباً إلى إقصاء الجمهرة والنخبات الممثلة لها، وينتهي الأمر إلى إسقاط الكثير من منابرنا الثقافية وحجب دورها عن مهام بناء المجتمع، ومن ثم تخلينا عن أبسط مبادئ العقلانية النقدية التي ندّعيها، أو نزعم الإيمان بمنهجها ومقولاتها.

وطبقاً لمعطيات الواقع العربي، وخارطة الأفكار والنظريات المتنوعة، المتباينة، المتصارعة التي يحتشد بها العقل العربي، فإن الحل لا يكون فقط بالتصدي للفكريات اللاعقلانية، عن طريق الحوار وحده، لا لشيء إلا لأن الطريق صعبة المرتقى، والقطار لا يمشي إلا على خط واحد. الحل قد يكون بمعالجة مناطق الوهن لدينا، وإغناء مصادر القوة لدينا، وتقوية النفس، وارتقاء الوعي. وهنا يكون في إمكاننا التغلب على الأزمة، وتخطي حاجز العصر، ليس بالحجة وحدها، وإنما بالثراء الداخلي والغنى الرائع الذي يجعلنا في ختام الإيمان العميق بالله، والعقل والوطن والحرية والمستقبل، ننظر من الشرفات على الحدائق والسحب، وأيضاً بتلك القدرة النادرة الساحرة على النظر إلى الأرض اليباب وهي تنتظر جهد الإنسان.

٤ ـ إذا كان من بين حقوق العقل العربي أن يبحث في كل شيء، وأي شيء، فإن من المفيد أن نحذر من مغبة تناول قضايا أمتنا من الزاوية التاريخية الضيقة (التجزيئية)، فتاريخنا البعيد والحديث، على رغم ما حفل به من ضروب التعايش والتسامح في إطار التعددية داخل المجتمع العربي الإسلامي وخارجه، مما لا نظير له في تراث أية أمة أخرى وحضارتها، هو أيضاً حافل بالجراح في كثير من محطاته، والغريب ان هذه الجراح لا تزال تنزف حتى يومنا هذا على تقادم عهد الكثير منها: «الفتنة الكبرى»، و«استشهاد الإمام الحسين»، و«التفضيل في الخلافة».

وفي تاريخنا القريب جراحات أخرى، لا تزال هي الأخرى تمزق أمتنا، فإلى أي مدى، وإلى أي عصر ستظل أمتنا تحمل الصليب فوق ظهرها، وهي تنوء تحت ضغط الأحداث، وتتجرع مراراتها التأريخية، وكأنه لا شغل ولا شاغل لها غير ذلك، وكأن حاضرنا ليس فيه ما يشغلنا أو يؤرقنا.

٥ ـ إن من بين الحقائق الأساسية التي تمخضت عن صراع الأمة العربية مع أعدائها، هي أن التقدم الحضاري الذي أنجزه العرب في فترات تأريخية سابقة، كان تعبيراً

عن الأصالة، «الهوية»... وان تحديات العصر الراهن توثق ذلك أيضاً، فما لم يجرِ الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية بكل مقوماتها، وفي مقدمتها جدلية العروبة والإسلام، التي تتسع لكل سكان الوطن العربي، بتراثهم، وثقافتهم، ومصيرهم الواحد، فإننا نكون قد جاوزنا واحداً من شروط النهضة، بل جوهر النهضة، إن لم يكن محركها الأول.

٦ ـ في الوقت ذاته يتعين على العقل العربي من واقع مسؤوليته الأخلاقية والحضارية والروحية، أن يتنبه لعملية الخلط (الجاهل والمتعمّد) بين مبادئ الإسلام وتعاليمه المستنيرة وقيمه الرحبة، وبين بعض الحركات السياسية الدينية ذات الطابع المتطرف. فقد كثر الكلام وانهالت البحوث والمقالات تصبُّ غضبها على الإسلام والمسلمين، متجاهلة الفصل والتمييز.

٧ ـ يتعين على العقل العربي معالجة ثنائية «الموروث والوافد» في النظم والمؤسسات والأحكام والقيم، وبين أساسين للشرعية السياسية والاجتماعية: **احدهما**، يرد من الدين، **وثانيهما**، يرد من الفلسفات الوضعية الغربية، ويتراءى على وجه الخصوص في النظم القانونية والمؤسساتية في التعليم.

هذه الظاهرة أوجدت انفصاماً في المجتمع، هوى من فاعليته، وشتتَ من قوة التماسك فيه، وأوجد صراعاً ظل يتعمق داخل المجتمع، في جميع مؤسساته، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفي مواقعه الفكرية، وقيمه وعاداته، ونماذج العيش فيه.

٨ ـ تبقى التجزئة والاستغلال والاستبداد والتبعية، تأكل جسد الأمة (هوية ووجوداً)، كما تبقى «الوحدة العربية» من فرط ضرورتها، «حلماً» معذباً، وهي تصبح في ظل النظم القطرية، شعاراً وهمياً، فات أوانه، ومضى عصره. ولعل الوحدة والحرية والعدالة تبقى إحدى أعظم التحديات التي تواجه العقل العربي. فالحقيقة الجوهرية التي لا تحتاج إلى عناء الأدلة، أو قواعد البرهان، هي أن الهزائم المريرة التي أُلحقت بالأمة العربية، هي بسبب انحلالها إلى أشلاء، وتفتتها إلى أقطار. ونذكر بأن العوامل الخارجية (أو العامل الأجنبي)، لم تكن لتجرؤ على غزواتها وحروبها لولا انطفاء العقل العربي ذاته، وضمور فعاليته الإبداعية.

خاتمة

إن معرفة الذات تفضي بالضرورة إلى معرفة الآخر: الكشف، النقد، المراجعة، التجربة، التقويم، تجليات العقل: جدليته في النظر والعمل، حسن اختياره، تحرير طاقته، حرية ارادته؛ صوب الهدف المنشود، الواضح، المحدد.

والخطوة الواثقة التالية، استيعاب الواقع، وتمثل حقائقه (مصادر القوة ونقاط الوهن).

ثم يجيء منطق الممكنات: التوصيف: مصادر الخلل، نواحي القصور.

بعبارة أخرى، التحليل النقدي للعقل العربي ـ النظري والعملي ـ فكراً وسلوكاً وقيماً؛ تناقضاته، امكاناته، أوجاعه، همومه، أمانيه، هو المقدمة الأولى.

أما المقدمة الثانية، فهي معرفة نسيج الواقع المادي، بما فيه «العلم المعاصر»، منهجاً، وانجازاً. عندها تتعين آلية الفعل الخلّاق للعقل.

ولن يتأتى هذا كله، أو حتى جزء منه بـ «ردود الفعل» مهما كان مداها، ولا بالتمنيات والدعوات، وليس بـ «الشعارات» أو حماسة المتظاهرين، أو مما يقع في دائرة الرومانسية الحالمة، التي لا تصلح أن تكون أداة للفعل، أو برنامجاً للعمل، إذ لم يعد لخطابها الانفعالي الذي فقد قدرته على التغيير والحركة، مكان في هذا الوقت. وعليه، فان العقل العربي المعاصر، لا يبدأ برنامجه، ما لم يضع أمامه «تجارب الخطاب» السابقة، ويقف على تجربته الراهنة، ليبدأ خطواته اللاحقة طبقاً للإخفاقات والدروس المستبطنة من مراجعاته وتقويمه، لينهض بمسؤوليته بما يوازيها ويتكافأ مع متطلباتها، وما تحتمه عليه من ضرورة التسلح بالرؤية النافذة للواقع، والمنهج العقلاني النقدي، التكاملي. وخطوته الأثيرة الأولى، لا بد أن تبدأ بمواجهة النفس، ونقد الذات لتشخيص العلل، والإحاطة بالأسباب، والكشف عن خطايانا وأخطائنا المعرفية والمنهجية، والتخلي عن التجزيئية والاختزالية التي تكاد أن تكون السمة الغالبة للعقل العربي الذي تحول منذ فترة طويلة إلى «عقل متلقٍ»؛ فهو يتصوّر أنه عندما ينظر إلى الواقع يسجله بأمانة، وكأنه «صفحة بيضاء»! وهذا خطأ يقع فيه أصحاب مقولة «الموضوعية». فالعقل ليس صفحة بيضاء. العقل مبدع، يرى الأشياء بطريقة تركيبية، وليس وصفية أو تسجيلية نقلية. ومن هنا لا يوجد ثمة شيء اسمه «موضوعية مطلقة»، لأننا إذا جنحنا إلى مثل هذا المفهوم، نكون مثل آلة، أو كمبيوتر، وهذا محو للخصوصية، وللذاكرة الإنسانية، معاً.

إن محددات البدء الصحيحة لا زالت مواتية أمام العقل العربي، ليباشر مهام النهضة، ويشكل برامج مشروعه القومي، بكل نبضاته ومنحنياته، وتحدياته وآماله، على أن يصمم خطواته الهادئة المتدرجة، نحو غاية واضحة يسعى إليها، وأهداف محدودة ينشدها، وأن تكون له الامكانية الفعلية أو المضمونة التي تسمح بتحقيقها، طبقاً لأولوياتها، وما تقتضيه الضرورة الذاتية والموضوعية لموجبات هذا البرنامج وأسبقياته، بما يمكّن من استيعاب تناقضات الواقع وتمثل حقائقه وكشف علله وأسبابه، وفق منهجية عقلانية نقدية تكاملية، تقبل بـ «التعددية» وبالفرص المتكافئة، فتحترم الرأي المخالف، وتؤمن بالحوار مع الآخر، وتتقبل النقد، انطلاقاً من مبدأ عقلاني حضاري، رحب الرؤى، متعدد الأبعاد، ينأى عن التسلط والقهر والهوى.

وعند تطبيق هذه المنهجية، يصل العقل العربي إلى ذروة استنارته المعرفية والحضارية معاً، من حيث:

ـ مراجعاته النقدية (الفحص، التقويم).

ـ الإضافة، الإبداع، التجديد.

ـ الإيمان المعرفي بقدرات الأمة على الإبداع وأن الإنسان العربي لم يعد عقلاً متلقياً، أو تابعاً للآخر، وإنما مشاركاً له في صنع حقائق الحياة، ومساهماً باقتدار في مسيرة الإنسانية.

ـ حرية الفكر وازدهار الرؤى، وتعدد النظرات لإغناء برامج التنمية والتقدم.

ـ سيادة المنهج العلمي في التفكير وترسيخ تقاليد حرية الاختيار.

ـ تأصيل القيم الاجتماعية والدينية، وتوكيد جدلية العروبة والإسلام، والوطني والقومي، والخاص والعام.

ـ تعميق بحوث تراثنا العربي الإسلامي ومعطياته، باعتباره الأساس الحضاري الراسخ، واستثمار خصائصه الايجابية، في إثراء قيمنا الروحية والأخلاقية.

ـ الإيمان الراسخ العميق بالمستقبل ودورنا في صنعه.

ـ الالتزام بقيم العقل والإنسان.

نخلص من هذا كله إلى أن ظاهرة التراجع للعقل العربي عن عصر النهضة، لم تكن أسبابها في: نظرية الدولة القطرية، والارتداد إلى النفس، وظهور «النشاط الاصولي»، ونشر الثقافة الغربية المعادية. فلو أننا أجرينا تعديلاً على الصياغة، لبانت لنا حقيقة مغايرة، وهي أن هذه التراجعات «لم تكن أسباباً» أو «عللاً»، وإنما هي «نتائج» و«معطيات»، وان من بين الأسباب التي تم عرضها في هذه الورقة هي غياب «المراجعة النقدية للذات»، وتجاهل حقائق الواقع المادي.

المحور السادس

العقل العربي ومشكلات الواقع:

التجزئة والتخلف

الفصل الحادي عشر

الوحدة العربية والتقدم الاجتماعي ـــ العلمي

صلاح المختار(*)

مقدمة

قد لا يكون ممكناً التعامل مع موضوعي التجزئة والتخلف في الوطن العربي بصورة تستجيب لمتطلبات التحديات الوجودية الراهنة، من دون استذكار تجارب التجزئة والتوحيد والتخلف والتقدم في بلدان وأمم أخرى، لأن تلك العملية (الاستذكار) توفر لنا الإطار العام للمقارنات واكتشاف العوامل المشتركة، ثم الانتقال إلى تحديد الخصائص الفردية أو الخاصة بالأمة العربية، سواء من حيث استكمال مقومات الوحدة، أو من حيث نوعية التحديات التي تواجهها الأمة، وأخيراً لمعرفة القدرات الكامنة غير المستثمرة حتى الآن في داخل الأمة.

إن عالم اليوم عالم شديد التعقيد والخطورة، خصوصاً بعد انهيار النظام العالمي الذي قام على ظاهرة الاستقطاب الثنائي (السوفياتي ـ الأمريكي)، وبروز وضع عالمي تسوده الفوضى والصراع والاستعداد لصراعات معقدة جداً بين القوى الكبرى من أجل تحديد طبيعة وتشكيل النظام العالمي البديل الذي تجري عملية تكونه ببطء الآن، في ظل استراتيجيات متلاقية أو متضادة.

من هنا فإن الطبيعة الانتقالية للوضع العالمي الراهن تفرض على الأمم والدول، التي تحرص على أن يكون لها موقع ينسجم مع قدراتها وامكاناتها، أن تعمل الآن بطاقات الحد

(*) رئيس تحرير جريدة الجمهورية، بغداد.

الأعلى، وفي مختلف الاتجاهات، من أجل التأثير في عملية تشكيل النظام العالمي الجديد، لأن الاكتفاء بالمراقبة أو الاعتماد على الآخرين سيقود حتماً إلى ضياع الدور والاضطرار إلى قبول ترتيبات وقواعد عمل دولية وإقليمية لا تخدم المصالح الوطنية والقومية.

إن الأمة العربية، المجزأة والمتخلفة والعاجزة عن استثمار أغلب طاقاتها، والواقعة تحت تأثير قوى عظمى (الولايات المتحدة) وقوى إقليمية (إسرائيل، تركيا وإيران)، تستطيع أن تحتل موقعاً إقليمياً رئيسياً، وأن تمارس دوراً عالمياً مؤثراً جداً إذا نجحت في تجاوز حالتي التجزئة عن طريق الوحدة العربية، والتخلف عن طريق التقدم العلمي ـ التقاني وإحداث تغييرات ثقافية ـ اجتماعية شاملة.

إن مفتاح السر الذي يستطيع فتح أبواب المستقبل هو كلمتا الوحدة والتقدم، بصفتهما البديل الحتمي من التجزئة والتخلف. وتجارب أوروبا أثبتت أنه لم يكن بإمكان أممها أن تتقدم وتلعب دوراً عالمياً من دون انجاز وحدتها القومية وتحقيق حالة نهوض علمي ـ اجتماعي عام. أما عالم اليوم، الذي وُضعت فيه الايديولوجيات خلف الستار، ولا نقول زالت، فهو عالم الكتل الكبيرة والحيتان العملاقة التي لا تسمح للأسماك الصغيرة بمقاسمتها وليمة العالم، بل تلتهمها أو تجعلها أحجاراً صغيرة في بنائها الهرمي العام.

كيف تَعامل «عقل» العالم مع أحداث القرنين التاسع عشر والعشرين؟ وما هي الاستراتيجيات التي اعتمدتها الأمم التي نهضت وتقدمت بسرعة في أوروبا وآسيا وأمريكا الشمالية؟ وأين نقف نحن العرب؟ هل نستطيع تجاوز حالتي التجزئة والتخلف؟ وبأي عقلية يجب أن نعمل؟

أولاً: أوروبا: من الوحدة القومية إلى الوحدة القارية

إن ما جرى ويجري في أوروبا، ولا سيما في جزئها الغربي، ينطوي على مؤشرات ودلالات لا يجوز تركها تمر من دون دراسة وتحليل، من أجل اكتشاف القوانين المحركة للمجتمعات البشرية المختلفة، ومن ثم الاستفادة من ذلك في التعامل بشكل صحيح مع العالم.

ولذلك من الضروري تناول هذه المسألة باختصار شديد. كانت أمم أوروبا، في ظل النظام الاقطاعي، عبارة عن اقطاعيات وامارات متناثرة هنا وهناك، تنخرط في حروب وصراعات واتحادات في ما بينها، تبعاً لمصالح الاقطاعيين وعلاقاتهم الشخصية.

ورغم وجود اللغة المشتركة داخل كل شعب أوروبي، والانتساب القبلي المشترك، إلا أن المصلحة المشتركة لم تكن موجودة لأن نظام الانتاج كان تجزيئياً انعزالياً. فالاقطاع اعتمد على زراعة الأرض والانتاج البضاعي الصغير في الصناعة والتجارة، لذلك كانت الحاجة إلى التبادل السلعي تتم ضمن الاقطاعية غالباً، أو بين الاقطاعيات المتقاربة،

وبمستوى لا يزيل الحدود التي أقيمت بين القلاع الاقطاعية.

لكن تطور الانتاج البضاعي الصغير وتحوله التدريجي إلى انتاج بضاعي كبير، بعد الثورة الصناعية وبروز البرجوازية الصناعية واحتلالها موقع قيادة المجتمع بدل الاقطاع والبرجوازية التجارية، قلب الأوضاع رأساً على عقب. لقد انهارت السدود الاقطاعية بعد ظهور الحاجة إلى تبادل سلعي عام ودائم يشمل كل الاقطاعيات التي تربطها لغة مشتركة وأصول اثنية مشتركة، فظهرت الدعوة إلى الوحدة القومية جنباً إلى جنب مع توسع النظام الرأسمالي وتطوره.

وبعد سلسلة حروب داخلية، تم القضاء على الإقطاع واماراته التي دمجت في كل مركب، وظهرت الدولة القومية في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا وإيطاليا وغيرها، بصفتها الوليد الشرعي للنظام الرأسمالي الذي أنشأ السوق الواسع بعد أن قام بالانتاج الكلي الذي يتجاوز بعدده حدود الإمارة الصغيرة.

وواصلت الرأسمالية عملية التوسع في الداخل لأجل استثمار كل الفرص الوطنية، واقترن ذلك بتسارع المخترعات والاكتشافات العلمية ـ التقانية واستثمارها في الانتاج، ونشر العلوم والثقافة، فتعززت الدولة القومية وترسخت بناها السيكولوجية والسياسية، وظهرت السياسات القومية التي ولدت السياسات الاستعمارية.

إن الانتاج الكلي يحتاج إلى الأسواق كما يحتاج إلى المواد الأولية والخام، وهذان الشرطان لم يكونا متوفرين كلياً داخل البلدان الأوروبية، لذلك اتجهت دول أوروبا المتقدمة (بريطانيا وفرنسا وألمانيا بشكل خاص) نحو آسيا وافريقيا، وظهر نظام المستعمرات التي كانت مصدراً هائلاً للمواد الخام، الأمر الذي أدى إلى إثراء هائل وسريع لدول أوروبية معينة. ويكفي أن نشير هنا إلى أن بريطانيا فقط قد نهبت من الهند، في أثناء استعمارها إياها، ثروات تساوي كل ثروات أوروبا آنذاك!

إن النهب والاستغلال الاستعماريين قد دفعا الدول القومية الأوروبية الكبرى نحو المزيد من التقدم والثراء. وبالنظر إلى محدودية المستعمرات وحدّة التنافس، نشأت الحروب بين الدول الأوروبية من أجل المستعمرات، ثم من أجل السيطرة على «العالم المتقدم»! وكانت الحربان العالميتان الأولى والثانية آخر وأخطر حروب التنافس الرأسمالي الأوروبي، التي أدت إلى تدمير مقومات الدور القيادي الأوروبي، ودفع دول أوروبا إلى الخلف، فمهد ذلك لبروز الولايات المتحدة الأمريكية وتزعمها كتلة غربية أصبحت أوروبا الغربية تابعاً لها.

إن تدمير الصناعات والمدن الأوروبية في الحرب العالمية الثانية جعل أوروبا عاجزة عن النهوض مجدداً بالاعتماد على قدراتها الذاتية، لذلك اعتمدت على مشروع مارشال الأمريكي وعلى التقانة الأمريكية أيضاً في تحقيق نهضتها التي تطلبت نحو عقدين من الزمن كي تنهض أوروبا مجدداً، وبسرعة بدأ الشعور القومي يتراجع في أوروبا الغربية

ويحل محله الشعور بقوة الانتساب القاري، فدروس الحروب الأوروبية علمت الأوروبيين أن اللجوء إلى المنهج العقلي أمر لا بد منه للخروج من المأزق التاريخي، ولذلك ظهرت العقلانية الأوروبية بصيغة العمل على إقامة كيان قاري عام يضم قوميات متعددة، سبق لها ان انخرطت في حروب مدمرة، لكنها أصبحت تواجه حالة التبعية والضعف إذ عملت منفردة، وهو أمر يعني فقدان المصالح الأساسية، إضافة إلى فقدان الدور المتميز.

لقد ظهرت السوق الأوروبية المشتركة تعبيراً عن طموح أكبر، هو الوحدة الأوروبية، فرضت الظروف العملية الوصول إليها عبر منهج تدريجي مدروس، يأخذ بنظر الاعتبار الخصائص المميزة لكل أمة، ويوفق بين المصالح المتضاربة، ثم يضع الأساس المادي ـ المصلحي للوحدة السياسية، التي أخذت تنشأ عن طريق اصدار قوانين عامة وإقامة هياكل دستورية جديدة، مثل قوانين العمل والتنقل وتبادل السلع والتخصص الانتاجي والبرلمان الأوروبي. . . الخ. ولقد وصلت هذه العملية إلى الذروة في عام ١٩٩٣ حينما أعلن رسمياً عن قيام الاتحاد الأوروبي بصفته كياناً موحداً لمجموعة دول قومية، يقوم بوضع سياسيات قارية ملزمة في المجالات الاقتصادية والمالية والتقانية والثقافية. . . الخ.

وهكذا انتقلت أوروبا من مرحلة الدولة القومية، كإطار يتحكم في العلاقات القارية، إلى مرحلة البداية من العمل ضمن اتحاد قاري يحتوي الكيانات القومية ويحولها إلى كتل ذاتية تحافظ على خصائصها القومية، لكنها تعمل كأجزاء من كلٍّ أعظم وأكبر!

إن هذا التطور يُعَد قفزة نوعية في تاريخ الجنس البشري الحديث، تم خلالها تجاوز الإطار القومي من أجل العمل ضمن إطار قاري أوسع! والسؤال الذي يهمنا كعرب، هو التالي: لماذا فعلت قوميات أوروبا ذلك؟

إن عصر «مافوق القوميات» في أوروبا الغربية الذي نشهده الآن يعود بروزه إلى أسباب عدة أهمها، باختصار شديد، أن المحيط أو الإطار القاري الموحد يوفر للدول القومية ما يلي:

١ ـ تجنب التنافس العدائي بين دول أوروبا داخل القارة وخارجها، وبذلك لا تقع حرب أخرى بين دول أوروبا.

٢ ـ زيادة فرص أوروبا التنافسية مع القوى الاقتصادية الكبرى الأخرى، وبالأخص الولايات المتحدة واليابان.

٣ ـ حماية اقتصاداتها الداخلية من الضغوط الأمريكية عن طريق اتخاذ موقف أوروبي موحد وقوي، كما حدث أثناء اختتام دورة اوروغواي للغات حيث برز صراع شديد بين أوروبا وأمريكا شمل حتى الرقوق السينمائية! وكذلك مقاومة المطلب الأمريكي الخطير القاضي بفتح حدود أوروبا وإزالة القيود باسم «التجارة الحرة» و«اقتصاد السوق»، الأمر الذي يعني تخريب مبدأ المعاملة الخاصة بين دول المجموعة الأوروبية وسيادة السلع

الأمريكية والتقدم الياباني الساحق في أسواق أوروبا.

أين تكمن العقلانية؟ إن العقلانية تكمن في إدراك أن العمل بصيغة الأمة الواحدة سيمكّن القوى العملاقة (الولايات المتحدة، والاتحاد السوفياتي (قبل انهياره) واليابان) من ابتلاع أمم أوروبا واحدة إثر أخرى، فتعمّق الاحساس بالانتساب القاري وطغى، في هذا الاطار، على الكوابح القومية (المتأثرة بحروب القرنين التاسع عشر والعشرين) وغيرها، من دون أن يلغيها، وهنا تظهر الموازنة العقلانية بين أبدية الانتساب القومي ومتطلبات مرحلة تطورية فرضت إقامة كيان يتجه نحو التوحد متجاوزاً إطارات الدولة القومية المعروفة.

ثانياً: أمريكا الشمالية

أمريكا ليست أمة، وإنما هي مجموعات إثنية تتفاعل بهدف تشكيل أمة. وبسبب ثراء أمريكا والعوامل النفسية التي تتحكم في المهاجرين، نشأت دولة أساسها المصالح المشتركة، مع وجود عوامل أخرى ناقصة من عوامل تشكيل الأمة، مثل اللغة المشتركة لدى الأغلبية، لكن ثمة نسبة كبيرة من السكان تتكلم لغات أخرى، خصوصاً الاسبانية.

ولهذا، وبعد أن استكملت الرأسمالية الأمريكية استثمار السوق الأمريكي وتراكم الرأسمال والبضاعة في هذا القرن، اتجهت نحو الخارج بصيغ التوسع الرأسمالي (الامبريالية بمعناها الذي صاغه لينين) أي تصدير الرأسمال والسلع والتقانة، وهي تواجه منافسة خطيرة من قبل اليابان واتحاد أوروبا (ومستقبلاً الصين والنمور الآسيوية)، وفي ظروف استفحال الأزمة البنيوية للنظام الرأسمالي الأمريكي، اضطرت إلى تبني استراتيجية «الكتل الإقليمية» وليس القارية أو القومية، كإطار لتنظيم العالم وفق رؤيتها وتحت مظلتها.

وأهم إطار إقليمي أمريكي هو «النفتا» الذي تشكل لمواجهة الخطرين الياباني والأوروبي، والذي يضم أمريكا وكندا والمكسيك، ويشكل أكبر سوق للتجارة الحرة في العالم.

ثالثاً: آسيا ـ الباسيفيكي

كما في أوروبا، فإن القوى الاقتصادية الرأسمالية الرئيسية في آسيا تواجه قوانين العقلنة! فهي تعمل في إطار تشابك المصالح مع الولايات المتحدة الأمريكية وتخضع لقوانين التجارة العالمية، لكنها في الوقت نفسه تقع تحت تأثير أهم قوانين النظام الرأسمالي على الاطلاق، وهو زيادة الربح عبر تطوير الانتاج وتحسينه!

إن الأساس المشترك لهذه القوى، وهو الرأسمالية، يجعلها تحاول البقاء متحدة، لكن التطور المختلف لكل منها خلق حالة تضاد بصيغة تنافس حاد علني أساسه حرص

كل طرف على التفوق على شركائه.

فمقابل حرص أمريكا على إبقاء «آسيا ـ الباسيفيكي» خاضعة لها، فإن الأخيرة تحاول التخلص التدريجي، والسلمي في الوقت نفسه، من الغطاء الأمريكي الثقيل والتحول إلى شريك، وليس إلى تابع لأمريكا.

وهذا بالضبط هو الحافز الأساسي لكل طرف رأسمالي مرتبط بتحالف ضفتي المحيط الباسيفيكي، أي أمريكا وآسيا، والذي يحسب أولاً وقبل كل شيء حساباته على أساس قومي أو مصلحي خاص.

إن آسيا ـ الباسيفيكي، وتحديداً اليابان، شرعت في العمل وفقاً لمصالحها القومية التي تتوسع بصورة مذهلة بالاستناد إلى تطور تقاني صاعق يقلق كل الكتل الاقتصادية الكبرى، ولذلك اصطدمت بالعقبة الأمريكية، فكان من المنطقي أن تبحث عن ضمانات تحد من محاولات أمريكا كبح نموها (اليابان) وعرقلته، فظهرت الدعوات المختلفة لتشكيل تحالفات آسيوية هدفها الدفاع عن مصالح الدول القومية الآسيوية.

وأهم الدعوات ما يلي:

١ ـ دعوة إلى تشكيل كتلة اليابان والنمور الآسيوية الأربعة.

٢ ـ دعوة إلى تشكيل كتلة آسيوية أوسع تضم القوى التي وردت في الدعوة (١) اضافة إلى الصين.

ج ـ دعوة إلى تشكيل كتلة قارية آسيوية عظمى تضم الدول التي وردت في الدعوتين (١) و(٢)، اضافة إلى الهند وباكستان والعرب.

إن هذه الدعوات الآسيوية جميعها تنطلق من فكرة جوهرية واحدة: الدفاع عن مصالح دول آسيا تجاه التهديد الأمريكي أو الأوروبي الموحد.

رابعاً: أهم قوانين العصر الأساسية

إن هذه الوقائع تؤكد الحقائق التالية:

١ ـ إن الوحدة القومية لأمم أوروبا، خصوصاً ألمانيا وفرنسا وبريطانيا، كانت نتاجاً طبيعياً لتطور المجتمعات هناك من زاويتين متلازمتين: زاوية الشعور الطاغي على ما عداه، داخل كل كتلة، بالانتماء إلى أمة واحدة، وزاوية التطور الساحق للنظام الرأسمالي، الذي انهى التناثر الاقطاعي بصيغة قلاع وإمارات مستقلة ضمن اللغة الواحدة والنسب الواحد، وأقام الدولة القومية.

إن التطور الصناعي ـ التقاني كان الجرافة التي ازاحت إلى الأبد التجزئة الاقطاعية في دول أوروبا الأساسية وساعدت على بروز الدولة القومية.

ولهذا، فإن إحدى ابرز حقائق المسألة القومية العامة في عصرنا هي حقيقة أن الدولة القومية في أوروبا الغربية كانت ثمرة التفاعل العميق والمتبادل بين الشعور المشترك بالانتماء إلى أمة واحدة وحاجات النظام الرأسمالي الفتي.

٢ ـ إن الرابطة القومية في غرب أوروبا، وفي ظل توازن القوى الرأسمالية الذي قام في مطلع هذا القرن، قد أصبحت عامل عداء وصراع، فباسم المصلحة القومية لكل دولة أوروبية جرى تغليف التنافس العدائي بين الرأسماليات الأوروبية المتقدمة، خصوصاً في المانيا وفرنسا وبريطانيا وايطاليا، وفي هذه المرحلة قامت الحربان العالميتان نتيجة لذلك التنافس وقرار كل طرف كسر التوازن القلق وإقامة توازن جديد يكرس هيمنة أحد الأطراف (المانيا) أو مجموعة أطراف متحالفة (الحلفاء).

ولهذا، فإن الحقيقة الأخرى المتصلة بالمسألة القومية العامة في عصرنا هي حقيقة أن حروب أوروبا والعالم في النصف الأول من هذا القرن كانت ثمرة التنافس بين رأسماليات أوروبا من أجل السيطرة المنفردة على العالم.

٣ ـ حينما تقدمت التقانة ودخل العالم الثورة التقانية الثانية، ثورة التحكم الآلي في الانتاج (السيبرانتيك)، وتضاعف الانتاج القومي لكل دولة، برزت مشكلة فائض الانتاج التي فرضت ضرورة حلها عقلانياً لتجنب الدمار الذي ألحقته الحربان العالميتان، كذلك برز عامل التهديد عبر القاري، أي الهيمنة الأمريكية، التي أصبحت عائقاً يمنع تواصل عملية تطور أوروبا تقانياً وصناعياً، فتبلورت الحقيقة الثالثة من حقائق المسألة القومية العامة في عصرنا، وهي أن أمم أوروبا الغربية، إذا أرادت العيش الآمن والمرفّه، عليها أن توحّد صفوفها وسياساتها، وتتصرّف ككتلة واحدة تستطيع التحدث مع «الأخ الكبير»، أي أمريكا، بمنطق مقنع وثقل أكبر.

وكانت دول أوروبا الغربية تدرك أنها لا تستطيع مواجهة أمريكا منفردة، وذلك لوجود تفوق أمريكي مطلق، ربما باستثناء حالة ألمانيا. . وهذا هو أساس نشوء «السوق الأوروبية المشتركة» التي عدتها دول أوروبا الأساس المادي لاتحاد أوروبا الذي أعلن في مطلع عام ١٩٩٣.

٤ ـ دخول العالم الثورة التقانية الثالثة، وهي ثورة المعلومات والاتصالات، وبروز خطر جديد لم يألفه الجنس البشري من قبل، وهو خطر خرق السيادة الوطنية للدول والأمم، وممارسة دولة أجنبية هي الولايات المتحدة الأمريكية تأثيرات هائلة على شعوب العالم عن طريق نظام الاتصالات الحديث (الهاتف، الحاسوب، الهاتف المصور (الفاكس). . . الخ.) أو عن طريق البث التلفازي المباشر، الذي اثبتت تجربة شبكة سي .إن .إن (CNN) أنه خطر مميت يتجاوز في أضراره النهائية خطر الغزو العسكري المباشر.

إن الولايات المتحدة بدأت بتنفيذ خطط عملاقة لنشر مجموعات من الأقمار الصناعية في الفضاء تؤمن لها إقامة شبكة اتصالات وبث تلفازي عالمية تغطي كل قرية

في العالم تقريباً، وتؤمن ايصال البث التلفازي الأمريكي المصمم للتأثير في ثقافات الأمم الأخرى، اضافة إلى توفير اتصالات خارقة السرعة عبر الهاتف والحاسوب والهاتف المصور، وبحدود تهدم المؤسسات الوطنية في مجالي البث التلفازي والاتصالات، وتجعلها متخلفة وباهظة التكاليف بالمقارنة بالشبكة الأمريكية.

من هنا، فإن أحدث وأخطر حقيقة من حقائق المسألة القومية العامة، هي أن قوميات العالم مهددة بالاختراق السلمي المنظم وتهديم مقومات الدولة القومية، عن طريق التأثير المباشر في ثقافات الأمم وانماطها الاستهلاكية وتغيير عاداتها وتقاليدها ومفاهيمها التقليدية.

وهذا يعني أن عالمنا الجديد سيشهد وبشكل متزايد تحديات وجودية جديدة لم يسبق لها مثيل، تتطلب العودة إلى ما بدأ به القرن العشرون: تعزيز الوحدة القومية لكل أمة من الأمم، ولكن في اطار تعاون إقليمي (كما تريد أمريكا) أو قاري، كما تريد آسيا وأوروبا حتى الآن.

إن «النفتا»، وهي السوق الحرة لأمريكا الشمالية، واتحاد أوروبا، ومشروع الكتلة الآسيوية، ما هي إلا هياكل أقيمت استعداداً لمواجهة أخطر وأعقد صراع سيشهده الجنس البشري في كل تاريخه، بعد أن وصل العالم، في تطوره العلمي التقاني، إلى مرحلة القدرة على إبادة الحياة على الكرة الأرضية.

٥ ـ إن الحقائق المشار إليها أعلاه تقود تلقائياً إلى استنتاج القانون الأهم في عصرنا، الذي يمكن أن نسميه «قانون البقاء»، وهو أن عالم الغد هو عالم الكتل الكبيرة، ولا مجال فيه للكيانات الصغيرة، لأنها ستضيع، إن لم تسحق، في زحمة حركة الأقدام الضخمة. والكتل الكبيرة أصبحت تعني ليس تحقيق وحدة أمة من الأمم، بل السعي الجاد والسريع لإقامة تحالف، بصيغ مختلفة، يضم أمماً عديدة تربطها مصالح مشتركة، إما على أساس قاري أو إقليمي، ومن غير المستبعد أن تقوم مستقبلاً كتلة أو أكثر على أساس ايديولوجي ديني أو اجتماعي أو سياسي.

فإذا كانت أمريكا وأوروبا واليابان، وهي أغنى القوى الاقتصادية في العالم وأكثرها تأثيراً، بحاجة إلى توسيع نطاق قوتها، فهل يجوز لأمة متوسطة الحجم كالأمة العربية إبقاء التجزئة؟

خامساً: العرب وقوانين العصر

أين يقف العرب من هذه القوانين؟ إن نظرة سريعة إلى واقع الأمة العربية تبين لنا أنها ضحية عدد من الظواهر السلبية:

١ ـ ثمة التجزئة التقليدية التي اقامها الغزاة الأجانب، والتي كرستها اتفاقية سايكس ـ بيكو.

٢ ـ ثمة الدولة القطرية التي تعملقت، ووجدت في صراعات العصر والمنطقة عوامل تكريسها وتحويلها إلى كيان نقيض للانتماء القومي، إذ إن وجود ثروة النفط وغيرها قد أصبح عامل تعزيز للقطرية من خلال نشوء فئات حاكمة أثرت أو اغتنت بسبب القطرية، فأصبحت لها مصلحة في بقائها ورفض الوحدة العربية، لأن الوحدة تعني إعادة توزيع الثروات العربية في إطار كيان قومي عام.

٣ ـ ثمة تهديد خطير ينشأ الآن، إذا استمرت الأوضاع الراهنة على ما هي عليه، ويتمثل في قيام اتفاقيات الصلح التي عقدت مع الكيان الصهيوني على فكرة «الشراكة العربية ـ الاسرائيلية» والعمل على تداخل المصالح، خصوصاً في مجال القطاع الخاص.

فطبقاً لـ «قمة الدار البيضاء لشمال افريقيا والشرق الأوسط»، فإن احدى الظواهر الجديدة في المنطقة كانت حضور أكثر من ألف رجل أعمال عربي واسرائيلي (ومن بلدان أخرى) المؤتمر ومشاركتهم في أعماله، واعتماد تلك القمة على القطاع الخاص في إنجاح عمليات «التطبيع» السياسي.

وهذه الظاهرة الجديدة يراد بها خلق طبقات اجتماعية عربية لها مصلحة ذاتية في المصالحة والتعامل الدائم مع الكيان الصهيوني، من خلال إقامة مشاريع مشتركة بين أفراد القطاع الخاص العربي والقطاع الخاص الاسرائيلي أو الحكومة الاسرائيلية.

ويتضح من ذلك أن من أهم، وربما أخطر النتائج لهذا الاتجاه، هو العمل على فصل شريحة واسعة من التجار والصناعيين العرب عن مصالح أمتهم وربطهم بمصالح اسرائيل. وبذلك تواجه الأمة العربية حالة جديدة وغير مألوفة، هي وجود طبقة اجتماعية عربية هنا وهناك، تفضل الارتباط والتداخل أو الاندماج، وبحسب الحالات، في الكيان الصهيوني، أو في منظومة يراد إقامتها باسم «النظام الشرق أوسطي الجديد»، بدلاً من الاندماج في أمتها العربية.

وإذا حصل تحالف بين الطبقة الاجتماعية هذه والفئات الحاكمة المنتفعة من القطرية الحالية، فإن الأمة العربية ستواجه خطراً من نوع جديد، هو العثور في الشارع العربي على من يدافع بقوة عن الارتباط الاستراتيجي بالكيان الصهيوني، وهو وضع سوف يؤدي إلى حدوث شرخ عمودي في الوطن العربي بعد أن كان الشرخ الوحيد هو الشرخ الأفقي.

٤ ـ لقد اتضح الآن أن الولايات المتحدة والكيان الصهيوني قد بدأا بتنفيذ استراتيجيا جديدة تقوم على توجيه أقوى ضربة إلى القومية العربية حتى الآن، وهي استبدال هدف الوحدة العربية بهدف إقامة نظام في المنطقة يعتمد على الهوية الاقليمية ـ القارية وليس على الهوية القومية، وهو «النظام الشرق أوسطي». وهذا النظام ليس كنظام الوحدة الأوروبية، ولا كنظام «النفتا»، حيث الدول المنتمية إليه، باستثناء أمريكا وكندا، تمثل قوميات سبق لها أن توحدت فانتمت إلى الكتلة الجديدة بكاملها، بل هو نظام يقوم، عن قصد وتخطيط، على تكريس التجزئة العربية ونسف الرابطة القومية للأمة العربية، من

خلال اجتذاب أقطار عربية معينة، وليس كل الأقطار العربية، إلى الدخول فيه وبناء علاقات شراكة وتداخل مصالح مع الكيان الصهيوني.

وإذا حصل ذلك، فستترتب عليه نتائج عدة:

- إن اصطفافاً جديداً سينشأ في المنطقة يقوم على وجود كتلة تضم اسرائيل وتركيا وأقطاراً عربية معينة، مقابل كتلة أخرى تضم بقية الأقطار العربية، وربما ستجتذب أقطاراً إسلامية.

- إن تداخل المصالح بين الكتلة الأولى سيؤدي إلى تهديدات أمنية وثقافية واقتصادية واجتماعية خطيرة، حيث ستحوَّل الأطراف العربية إلى واجهات وأدوات للاختراقات الاسرائيلية للأقطار العربية، الأمر الذي سيخلق رد فعل قوياً لدى الكتلة العربية الأخرى يقوم على استنفار قدراتها لرد التحديات المموهة، وقد يتخذ ذلك شكل بروز صراعات عربية - عربية متعددة الأشكال.

- إن التداخل المصلحي سيؤدي إلى فصل كتل عربية كبيرة عن أمتها، وبذلك يواجه مشروعا النهضة القومية والوحدة العربية خطر اهتزاز الهوية القومية وتضاؤل المؤثرات القومية.

٥ - تمارس الآن الولايات المتحدة مخططاً كانت تتبرأ منه في الماضي، وهو تفتيت الوطن العربي على أسس عرقية - دينية - طائفية. وتعمل الأوساط الأمريكية بقوة على تكريس مفاهيم وحالات مدمرة ليس للرابطة القومية للعرب فحسب، بل هي مدمرة حتى للكيانات القطرية! فالمطلوب الآن هو عدم الاكتفاء بالتجزئة التي أعلنتها اتفاقية سايكس - بيكو، وعدم الاكتفاء ببروز نزعات قطرية على مستوى السلطة، بل المطلوب هو تجزئة الجزء وإضعافه إلى حد العجز عن الحركة المستقلة.

٦ - إن إحدى مفارقات الأوضاع العربية والإقليمية، هي أن بعض الأقطار العربية، خصوصاً الخليجية، ومن ضمنها العراق، والجزائر، والسودان، يملك ثروات هائلة، معدنية وزراعية، فيما تملك أقطار أخرى، مثل مصر، ثروات بشرية هائلة، في حين أن المحيط الإقليمي غير العربي، باستثناء إيران، لا يملك القدرات الذاتية المادية للعب دور إقليمي، ومع ذلك نجد أن العرب يتعرضون للتفتيت وتغييب دورهم، مقابل تضخيم الوجود للقوى غير العربية!

وهذه الظاهرة تنطوي على حقيقتين: **الأولى**، إن الإصرار على تفتيت العرب وجعل غير العرب فاعلين، يقصد به إلغاء مصادر القوة العربية وتحويل جزء منها إلى تمويل ديمومة الدور الإقليمي لدول الإقليم غير العربية، وبذلك يحكم على المشروع القومي العربي بالفناء. أما **الحقيقة الثانية**، فهي أن ثراء العرب واقتدارهم مقابل افتقار القوى الإقليمية غير الصديقة لهم، إلى الثروات أو الشروط الضرورية للبروز كقوى إقليمية طبيعية، يمكن أن يكون مصدراً لوعي قومي جديد لدى العرب يحفزهم إلى تغيير أساليب

عملهم ونضالهم من أجل قلب المعادلة الراهنة والنظر إلى دورهم وقدراتهم في ضوء قوانين العصر.

سادساً: أساسا الوحدة العربية

إذا درسنا بتعمق كل ما سبق عرضه أمكننا الوصول إلى حقيقة ثابتة، هي أن الوحدة العربية ضرورة لا غنى عنها للوجود القومي للعرب لتوفر أساسين جوهريين: الأساس القومي والأساس العقلاني.

١ ـ الأساس القومي

لا شك في أن الأمة العربية تملك المقومات الأساسية لوحدتها، فهي أمة توفرت لها شروط الأمة منذ مئات السنين، خصوصاً عند ظهور الإسلام الذي قام بدور الفرن الهائل الذي صهر الكتل البشرية العديدة المختلفة الأصول في هوية واحدة ثابتة، حددتها لغة القرآن والسيكولوجيا المشتركة، والأرض المشتركة، والدين المشترك، والتاريخ المشترك، والمصالح التي كانت مشتركة، لكنها تأثرت بفعل العوامل الخارجية فضعفت، وظهر منافس خطير لها هو المصالح القطرية.

إن الكتلة البشرية التي تسكن المنطقة الافريقية ـ الآسيوية الممتدة من المحيط الهادي غرباً إلى الخليج العربي شرقاً، اختارت لنفسها عبر التاريخ الهوية العربية، وباسم هذه الهوية قامت امبراطوريات ودول عظمى، في بغداد الدولة العباسية، وفي دمشق الدولة الأموية وغيرهما، في وقت كانت أوروبا فيه عبارة عن غابات يسكنها بشر بدائيون.

وهذه الكتلة المتماسكة نشرت الإسلام في العالم وأحدثت الهزة الحيوية الأولى في أوروبا عند اتصالها بها وتزويدها بعلوم العرب واليونان وفلسفتهما.

لذلك فإن الهوية العربية الراسخة بذاتها وبكل مقوماتها المعروفة تشكل الأساس القومي لإمكانية، وضرورة، قيام وحدة لهذه الكتلة البشرية التي جزّأتها الصراعات والغزوات الأجنبية، بعد أن كانت كتلة موحدة متصلة.

بل إن أصالة القومية العربية أعمق وأقدم وأرسخ من أصالة أية قومية أوروبية، إذ إن العرب هم من بين أقدم شعوب العالم، ولغتهم عمرها آلاف السنين، وكانوا بناة أولى الحضارات البشرية في العراق ومصر واليمن، في أزمان كانت فيها شعوب أوروبا عبارة عن قبائل بدائية جداً لا تعرف معنى المدنية.

إن الأصول السومرية والبابلية والآشورية والفرعونية والفينيقية للعرب معروفة، فالعرب الحاليون هم أحفاد تلك الأقوام العريقة، التي هي، من حيث أصولها، انحدرت من جنوب الجزيرة العربية من منطقة اليمن، كما تؤكد الدراسات التاريخية الحديثة. ولهذا فإن العرب شعب له تاريخ في التكون والنشوء يمتد إلى أكثر من ستة آلاف عام.

إن هذا الأساس القومي لوحدة العرب يشكّل بحد ذاته قوة دافعة للوحدة العربية وتسويغاً مشروعاً لقيامها، وهو ما تعودت الأجيال العربية منذ مطلع هذا القرن ترديده عند دعوتها إلى الوحدة.

٢ ـ الأساس العقلاني

لكن الأساس القومي، وعلى رغم كفايته للعمل من أجل الوحدة، لا يشكّل الحافز الوحيد للعمل من أجلها، ففي عالم اليوم، وكما شرحنا ذلك عند تناول سمات عالمنا المعاصر وقوانينه وحقائقه، تتحكم في حركة الأمم والدول وسير التطور الضرورات العملية، الصرف أحياناً، والمختلطة مع الايديولوجيات في أحيان أخرى.

إن التطور التقاني الصاعق الذي حدث في الخمس عشرة سنة الماضية، بشكل خاص، يؤكد أن التقانة على الرغم من كونها أداة محايدة في الأصل، تحولت إلى عامل تأثير وتقرير لاتجاهات التطور الاقتصادي ـ السياسي في العالم. لقد كانت التقانة في الأصل عبارة عن مستحدثات آلية توصل إليها العلم الحديث من أجل التسريع في العمليات الانتاجية، وبفضلها توسع الانتاج وتحسن.

لكن التطور المذهل في مجال الحاسبات الآلية (الحاسوب)، التي استخدمت أصلاً لتسهيل الانتاج وتنظيمه، أصبح مصدراً لاتجاهات اقتصادية ـ استهلاكية ـ تعليمية لم تكن معروفة أو مقصودة. فلقد حصلت ثورة في آلات الانتاج ووسائل الاتصال والمواصلات والخدمات جعلت العالم يصغر ويوصف بأنه عبارة عن «قرية إلكترونية». وبذلك لم تعد الثقافة القومية هي العامل المتحكم داخل الأمة، لأن وسائل الاتصال والبث الحديثة تخطت حدود الدول، فأصبح، مثلاً، بمقدور شاب صغير لديه حاسب آلي بسيط أن يتصل بلندن ونيويورك ويحصل على ما يريد من معلومات فوراً! كما أصبح الكتاب الذي يوزع في واشنطن موجوداً في الوقت نفسه أو في اليوم التالي في بكين أو بغداد. وهذه الثورة في الاتصالات والثورة في خطوط الانتاج للسلع الاستهلاكية الجديدة احدثت انقلاباً جذرياً في عالمنا، حيث أصبحت الأسواق مسرحاً لتنافس حاد بين سلع الدول المتقدمة التي طردت سلع الدول الأقل تطوراً، إن لم تكن، في الأصل، قد منعت الدول الثانية من التحول إلى قوة إنتاجية وأجبرتها على البقاء كقوة استهلاكية.

ولإدراك خطورة العامل التقاني في السياسات الدولية، ربما يكون من المفيد الإشارة إلى حقيقة أن التفوق الياباني على الولايات المتحدة، الذي بدأ يظهر الآن في مجالات تجارية واسعة، يعود الفضل فيه إلى التقانة والتقاليد اليابانية، وتمثل ذلك التفوق في اختلال الميزان التجاري بين البلدين لصالح اليابان، حيث بلغ الفائض التجاري الياباني مع امريكا، في عام ١٩٩٢ مبلغاً مقداره ٤٠ مليار دولار، ثم ارتفع في عام ١٩٩٣ ليصبح ٦١ مليار دولار.

إن هذا التفوق الياباني لا تُدرَك خطورته إلا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الولايات

المتحدة هي التي تولت عملية إعادة بناء الاقتصاد الياباني قبل خمسين عاماً تقريباً، بعد أن خربت الحرب العالمية الثانية الاقتصاد الياباني، بالاضافة إلى تذكّر حقيقة أن اليابان تفتقر إلى العديد من الموارد الأساسية المادية والبشرية المتوافرة في أمريكا، إذ إن عدد سكان أمريكا تقريباً هو ضعف عدد سكان اليابان، وموارد امريكا متعددة وتكاد تشكل اكتفاء ذاتياً، بعكس اليابان التي تستورد أغلب موادها والطاقة من الخارج.

إذاً ما الذي جعل اليابان تحقق هذا التفوق على أمريكا الأغنى والأكبر؟ في كتابهما المسمى **اليابان التي تستطيع أن تقول لا**، يردّ السياسي ايشاهارا ومدير شركة سوني على هذا السؤال قائلين إن التفوق الياباني يعود إلى ثلاثة أسباب: السبب **الأول** هو تقاليد اليابان التي تجعل العامل والمهندس الياباني ينظر إلى شركته على أنها امتداد للعائلة، ومن ثم فإنه يقدم إليها، وبحماس كبير، أفضل ما لديه من جهود وطاقات وابتكارات. أما السبب **الثاني** فهو برنامج التطوير التقاني الذي اعتمد على البحوث في مجال تطوير التقانة، فاليابان تخرّج سنوياً خمسة آلاف فني ومهندس من بين كل مليون ياباني، في حين أن أمريكا لا تخرّج أكثر من ٢٥٠٠ عامل فني ومهندس من المليون! وأخيراً، فإن اليابان تعيد قسماً كبيراً من أرباحها إلى عملية الإنتاج من أجل توسيعها، أما أمريكا فإنها تحول المال الجديد إلى سلعة يتم تداولها خارج نطاق الانتاج في مجال القروض والفائدة وسوق الأوراق المالية، وبذلك لا تضاف مبالغ جديدة كبيرة إلى عملية الإنتاج من أجل توسيعها.

لهذه الأسباب تفوقت اليابان الفقيرة الموارد، التي تعاني نواقص جيوبوليتيكية خطيرة، على امريكا التي تمتلك مزايا جيوبوليتيكية هائلة ونادرة المثيل. إن التقانة اليابانية التي ابتدأت أصلاً بالاعتماد على نماذج أمريكية وتقليدها أخذت تتطور بسرعة وتتحول من النقل إلى الإبداع، وأخيراً تجاوزت أمريكا، وأصبحت التقانة اليابانية تحتل المركز الأول في العالم، وهي مرشحة للاحتفاظ بهذا المركز لعقود عدة.

وهذا التطور التقاني وضع الأساس لقلب المعالادت السياسية والتوازنات الاستراتيجية، فلقد لحقت باليابان أولاً «النمور الآسيوية الأربعة»، وهي تايوان وكوريا الجنوبية وسنغافورة وهونغ كونغ، التي أصبحت الآن قوى تجارية كبيرة تنافس سلعها السلع الأمريكية والأوروبية في مجالات عديدة، والآن توجد مؤشرات قوية على أن الصين تتجه إلى التحول إلى قوة اقتصادية ـ تقانية عظمى خلال ربع قرن.

لقد أحدثت هذه التحولات انتقالة جبارة في مراكز التجارة العالمية، إذ بعد أن كانت تتمركز في أوروبا ـ المحيط الأطلسي، انتقل مركز التجارة العالمية إلى حوض الباسيفيكي الذي يضم دول شرق آسيا المذكورة أعلاه والولايات المتحدة الأمريكية، فتدهور مركز أوروبا، وبدأ مركز أمريكا بالتدهور فيما يزداد مركز دول آسيا الصناعية قوة.

إن هذه العملية الثورية التي جرت وتجري في توازنات القوى العالمية، قد بلورت حقائق عدة جديدة. **الحقيقة الأولى** هي خطأ ما اسمته أوروبا وأمريكا «فجوة» أو «هوة

التطور التقاني» بين الشرق والغرب الدائمة التي لا مجال لردمها، لأنها في ازدياد دائم، وأن الغرب يحقق تقدماً تقانياً هائلاً بشكل قفزات نوعية، في حين تسير دول الشرق (العالم الثالث) بخطوات بطيئة.

إن هذه النظرية سادت في السبعينيات، وكانت تعتمدها النخبات المثقفة في دول العالم الثالث، واستخدمت لنشر اليأس من إمكانية التحرر واللحاق بالعالم المتقدم، ولتكريس التبعية للغرب الرأسمالي.

لكن دول آسيا الرأسمالية قدمت دليلاً معاكساً تماماً، حيث إنها لم تكتفِ باللحاق بأمريكا وأوروبا الغربية وردم فجوة التخلف التقاني التي كانت تفصلها عنهما، بل هي شرعت في التفوق على أمريكا وأوروبا الغربية في مجالات عديدة، وهي تسير في اتجاه تحقيق تفوق مطلق على الغرب!

وما حققته الدول الآسيوية الرأسمالية، وفي مقدمتها اليابان، من تفوق، يحصل الآن في الصين الاشتراكية، حيث بدأت الصين في السنوات الأخيرة تشهد نهضة تقانية ـ صناعية عامة، تمثلت في ظاهرتين: **الظاهرة الأولى هي** تحقيق أعلى نسبة نمو في العالم، حيث بلغت ١٢ إلى ١٣ بالمئة في عام ١٩٩٣، ولم تصل حتى اليابان إلى هذه النسبة التي توقفت عند حدود ٦ بالمئة، في حين أن الولايات المتحدة تتراوح نسبة نموها بين ١,٥ و٢ بالمئة! أما **الظاهرة الثانية**، فهي أن الميزان التجاري بين الصين وأمريكا قد أختل، ولأول مرة، لصالح الصين في السنوات الأخيرة، إذ بلغ فائض الصين التجاري مع أمريكا في عام ١٩٩٣ مبلغ ١٠ مليارات دولار!

إن التفوق الآسيوي في المجال التقاني على أوروبا وأمريكا يؤكد بشكل قاطع أن نظرية «هوة التخلف» لم تكن سوى ابتداع غربي رأسمالي أريد به تحييد مثقفي العالم الثالث وعلمائه، واحتواؤهم وإبقاء بلدانهم أسيرة التبعية للغرب. كذلك فإن ابداعات العراقيين وتوصلهم إلى انتاج صنوف عديدة من السلع العسكرية والمعدات المدنية، وتطوير البحوث في مجالات استخدام الطاقة النووية للاغراض المدنية، إن ذلك كله قدم دليلاً آخر على سقوط نظرية هوّة التخلف.

أما **الحقيقة الثانية** التي بلورتها تطورات الدول الآسيوية، فهي أن الشرق لا يضم شعوباً خاملة، كما روّج الاستعمار والامبريالية، بل هو موطن الشعوب العريقة والحية، التي تعرضت لفترات سبات، لكنها استيقظت، وبدأت تعود إلى صناعة الواقع والتاريخ. فدول آسيا الرأسمالية والاشتراكية حققت في أربعين عاماً تقريباً ما احتاجت أوروبا وأمريكا لتحقيقه إلى أربعة قرون. وبهذا تكون الشعوب الآسيوية أكثر حيوية وإبداعاً من شعوب الغرب.

والحقيقة الثالثة هي أن التحرر السياسي والنهضة القومية لشعوب آسيا التي وقعت تحت الهيمنة الأمريكية، لم يتحققا عن طريق الثورات السياسية العنيفة أو الحروب، بل

بالاعتماد على ما يمكن تسميته بـ «النضال التقاني» حيث طُورت، وبسرعة مذهلة، قدرات متقدمة في المجال التقاني، ضمنت للدول الآسيوية المذكورة احتلال موقع مالي وتجاري وتقاني مرموق، فمهد ذلك للمطالبة بموقع سياسي مناسب للموقع الآخر!

إن حركة اليابان اليوم، والتي توصف بأنها «قزم سياسي وعملاق اقتصادي»، تتجه نحو تحقيق الانسجام بين عملقتها الاقتصادية ودورها السياسي، والخطوة الأولى البارزة في هذا الاتجاه كانت المطالبة الجادة بتغيير أمريكا نظرتها إلى اليابان، فبدلاً من النظر إليها كـ«أخ صغير»، يجب أن تنظر إليها كـ «شريك متكافىء»، كما قال ايشاهارا السياسي الليبرالي!

أما الخطوة الأخرى، فكانت المطالبة بمقعد دائم لليابان في مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة والتمتع بحق النقض. إن هاتين الحركتين تنطويان على حقيقة واضحة، هي أن اليابان تتجه إلى التحول إلى قوة عظمى سياسياً وعسكرياً بعد أن أصبحت قوة عظمى اقتصادياً وتقانياً.

وبهذه الحركة اليابانية بدأ التغيير في موازين القوى العالمية وأخذت مراكز القوة تنتقل إلى آسيا، وهكذا يكون العامل التقاني قد أصبح أكثر من أداة لتحسين الآلات وزيادة الانتاج، فهو الآن عامل تغييرات سياسية كبرى في العلاقات الدولية.

أما على صعيد داخلي، أي داخل البلدان الآسيوية وغير الآسيوية المتقدمة، فإن التطور التقاني أخذ يفرض ضروراته الفنية على القرارات السياسية ذاتها! فمثلاً، إن عملية الارتقاء التقاني في اليابان تشكل العامل الأساسي في المشروع، لذلك تتحسن التقانة وتتقدم باستمرار، وبصورة شبه تلقائية وكجزء من آليات النظام العام، الأمر الذي يؤدي إلى فيض في الإنتاج مقترن بانخفاض الأسعار! وهو أمر يمنح اليابان مزية التفوق في نوعية السلعة وسعرها.

وإذا أرادت حكومة اليابان أن توقف عملية التطور التقاني هذه للحد من التفوق السلعي الياباني، نزولاً عند ضغوط الولايات المتحدة، فإنها لا تستطيع أن تغير المجرى الأساسي لعملية التطور التقاني، حتى لو أرادت، لأن أصل استمرارية الرأسمالية، هو قانون «إعادة الانتاج الموسعة»، فالانتاج التالي يجب أن يكون أحسن وأوسع من الذي سبقه. وإذا توقفت أو جمدت هذه العملية الأساسية، فإن الضرر لا يقتصر على تحديد الانتاج، بل يمتد ليشمل نوعيته، حيث سيتدهور حتماً، لأن إدراك المشروع أنه يمتلك تقانة أرقى تستطيع تقديم سلعة أحسن وأرقى والاضطرار إلى تجنّب استخدامها، سيؤدي إلى التعامل مع السلعة المنتجة فعلاً على أنها تمثل مرحلة متخلفة!

إن هذا القانون الرأسمالي، وغير الرأسمالي أيضاً، يلعب دوراً حاسماً في تعميق الأزمات وعدم النجاح بحلها بين أمريكا واليابان وأوروبا الغربية، وهو ذاته الذي يؤدي إلى تدهور مكانة دولة رأسمالية وتراجعها وبروز دولة رأسمالية أخرى.

والحقيقة الرابعة هي أن اندحار نظرية «فجوة التطور التقاني» لم يؤدِّ إلى تقدم شعوب

في العالم الثالث في مجال التقانة ولحاقها بشعوب «العالم الأول» فقط، وهو بحد ذاته انقلاب عالمي خطير، بل إن ذلك أسس الأرضية والمناخ المثاليين لما يمكن أن نطلق عليه تسمية «ظاهرة الانفلات التقاني».

لقد حاولت دول الغرب الرأسمالي، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، منع دول العالم الثالث والعالم الثاني (دول الكتلة الشيوعية) من حيازة أو تطوير أنواع متقدمة من التقانة، واحتكار العالم الأول ذلك النوع المتقدم جداً، والمعقد جداً، من التقانة، خصوصاً في المجال النووي.

لقد أدرك العالم في السبعينيات بشكل خاص، أن الولايات المتحدة تعمل علناً وسراً لمنع دول العالم الثالث، وعلى الأخص العرب، من التوصل إلى تطوير قدرات تقانية وطنية ووضع قيود صارمة على ما تحصل عليه من سلع تقانية جاهزة ومتطورة، ليس فقط لمنع بروز منافسين تجاريين إقليميين ودوليين، بل أيضاً لمنع احتمال استخدام التقانة المتطورة في تصنيع أو تطوير أسلحة استراتيجية تؤثر بقوة في موازين القوى إقليمياً وعالمياً.

لذلك برزت حرب «سرية»، وأخرى «علنية»، شنتها الولايات المتحدة ضد دول العالم الثالث ارتكزت على حرمانها من اكتساب خبرات تقانية في مجالين رئيسيين: **أولهما**، مجال التقانة المزدوجة الاستخدام، التي تمكّن مَن يحوزها من تحويل خطوط الإنتاج من إنتاج سلع مدنية إلى إنتاج سلع عسكرية، وخصوصاً صناعة الصواريخ المتوسطة والطويلة المدى، التي تستطيع أن تضع حداً لاحتكار «الكبار» أسلحة الردع وجعل مدنهم عرضة لانتقام دول العالم الثالث إذا تعرضت للقصف. **وثانيهما**، البحوث النووية، إذ إن الولايات المتحدة ركزت، وبشكل استثنائي، على منع الدول غير النووية من امتلاك خبرات وتقانة ومواد نووية، حتى لو سخرت لأغراض مدنية، لأنها تعرف أن مجرد تحقيق تقدم في مجال البحوث النووية سيفتح الأبواب أمام استخدامات مزدوجة للعلوم النووية.

وعقب انهيار الكتلة الشيوعية، أصبحت مهمة تدمير الصواريخ المتوسطة والبعيدة المدى والسيطرة على المواد والأسلحة النووية أحد أهم هاجسين[1] سيطرا على «صناع» القرار الأمريكي، فلقد برزت قناعة أمريكية منطقية تقول بأن وجود صواريخ متوسطة أو بعيدة المدى لدى دول «غير غربية»، واقتران ذلك بامتلاك أسلحة نووية، قادر على قلب التوازنات العالمية، لذلك يجب السيطرة التامة على الصواريخ والمواد النووية وسحبها أو تدميرها من الدول النووية في الاتحاد السوفياتي السابق أو العالم الثالث.

إن هذا الهاجس الأمريكي قد نجح بشراء بعض القدرات النووية أو الصاروخية أو تحييدها، لكن المشكلة المعقدة التي جعلت الهاجس الأمريكي يتحول إلى كابوس مرعب

---

(١) الهاجس الآخر هو منع حصول انقلاب أو تغيير جذري في روسيا يجعل منها خصماً للولايات المتحدة الأمريكية.

هو إدراك المخابرات الأمريكية حقيقة ان التقانة النووية لم تعد «أسراراً» محفوظة في علب عصيّة على الفتح، بعد أن أخذ طلاب المدارس الثانوية والكليات في أغلب دول العالم يدرسونها، وأصبح بإمكان أية دولة متوسطة القدرات «المادية» أن تقوم ببحوث نووية نظرية، وعملية إلى حدود معينة، كي تطور قدراتها في هذا المجال.

بتعبير آخر، لقد أصبحت العلوم النووية ملكاً مشاعاً للشعوب، وتحولت إلى معلومات ومعارف وخبرات مختزنة في عقول الخبراء، وتلك هي القاعدة الأساسية في مجال التقدم النووي. وبسبب هذه الحقيقة، يزداد ضغط الكابوس الأمريكي لأن أمريكا تستطيع تدمير المنشآت النووية والأسلحة ومنع تصديرها، لكنها لا تستطيع منع العقل من تطوير ما اكتسبه من خبرات ومعلومات، كما لا تستطيع منع «انتقال» هذا العقل من بلد إلى آخر.

من هنا فإن إحدى أبرز ظواهر عالمنا المعاصر، خصوصاً في التسعينيات، ظاهرة الانفلات التقاني، التي تعني أن التقانة، خصوصاً في المجال النووي لم تعد «أسراراً»، بل أصبحت خبرات ومعلومات مختزنة في عقول العلماء والمهندسين في العديد من بلدان العالم. وجاء انهيار الاتحاد السوفياتي ليضيف عاملاً جديداً وسّع وعزّز ظاهرة الانفلات التقاني، حيث هاجر مئات، وربما ألوف، العلماء والمهندسين إلى دول أخرى للعمل فيها، أو أنهم «باعوا» خبراتهم لدول أخرى، فأصبح العالم أمام ظاهرة «بيع الخبرات التقانية النووية» في أسواق «شبه سرية».

ولم يقتصر الأمر عند هذه الحدود، لأن ثمة العديد من الدول تبيع سراً التقانة النووية والمواد النووية، وهو أمر تعرفه المخابرات الأمريكية جيداً. وهكذا، وفي ضوء ما تقدم، أصبح من المستحيل على الولايات المتحدة الأمريكية فرض سيطرتها على التقانة المتقدمة والمتقدمة جداً، ومنع استخدامها في الأغراض العسكرية، الأمر الذي أدى وسيؤدي إلى تدمير أسس الاحتكار الأمريكي الغربي للتقانة المتقدمة، ويفتح الأبواب واسعة أمام امتلاك دول جديدة قدرات الردع الاستراتيجي للقوى الكبرى الحالية.

وأخيراً، **ثمة حقيقة خامسة**، وهي أن بعض الكتل الآسيوية قد حققت نتائج مذهلة تقانياً، على رغم أنها تعمل في حالة انفصال عن الأمة، فتايوان وهونغ كونغ ومكاو، وهي أجزاء من الصين لا تقع الآن تحت سيادتها، تحولت بسرعة إلى مراكز صناعية ـ تجارية متقدمة، وأخذت تنافس المراكز التجارية العالمية الكبرى، مما يؤكد أن حيوية آسيا لا حدود لها، وأن التفوق الآسيوي قادر على تحدي حالة التجزئة والحصار من خلال الاستثمار الأمثل لثروة الشرق الأساسية، التي لا يملكها الغرب، وهي الأصالة والعمق الحضاري.

وفي ضوء ما تقدم يمكننا الوصول إلى تحديد أهم أسس التعامل الدولي وقواعده في عالم اليوم والغد.

١ ـ إن الدول القطرية لم تعد فقط حالة شاذة من منظور قومي، بل هي حالة أكثر شذوذاً من منظور طبيعة العالم المعاصر. فالدولة القطرية، مهما تقدمت، تبقى محدودة

القدرات وعاجزة عن الوقوف بوجه مد القوى الكبرى الذي يقوم على مفهوم المصالح بمعناه الضيق، أي المجرد من الروادع القانونية والأخلاقية والايديولوجية، ومن ثم فإن الدولة القطرية الغنية بدأت تفقد امتيازاً كانت تتمتع به طوال العقود الثلاثة الماضية، في الوطن العربي، وهو أنها امتلكت نفوذاً سياسياً إقليمياً بفضل أموالها، وكلما اقتربنا من القرن الحادي والعشرين ستزداد عملية الفقدان هذه إلى أن تزول، وتتحول الدولة القطرية إلى مجرد مسمار، إقليمي ودولي، لا دور له سوى التنفيذ والتبعية، حتى في مجال تقرير الرفاهية الداخلية للطبقة أو الفئة الحاكمة!

والسبب في ذلك هو أن التنافس الحاد بين الكتل الاقتصادية الكبرى وتوقع ازدياد حدته في السنوات المقبلة نتيجة للتحولات التقانية الانقلابية الجارية الآن، التي أشرنا إليها، سيؤدي إلى التدهور النسبي، والمطلق أيضاً، لمكانة أمريكا التقانية، ومن ثم التجارية في الخارج، وهو صنع سيزيد من النزعة العدوانية الأمريكية تجاه منافسيها وحلفائها الكبار الذين يتقدمون فيما هي تتراجع.

ومن المؤكد أن إحدى نتائج هذه التحولات ستكون اضطرار الولايات المتحدة، وعلى نحو متزايد، إلى تحويل «اصدقائها»، ومن بينهم حكام الدولة القطرية، إلى أحجار شطرنج في مجال تصرفهم المالي ـ الاقتصادي داخل الدولة القطرية، وهو المجال الذي كانت لهم ضمنه امتيازات مالية ضخمة. إن الحاجة إلى تحشيد كل القدرات المادية، من أجل تعزيز القدرة التنافسية الأمريكية المتدهورة، ستؤدي إلى إضعاف الدولة القطرية ووضع حد للامتيازات المالية لحكامها.

لقد كانت الدولة القطرية مشروعاً مربحاً لحكامها حينما كان العالم مقسماً إلى شرق وغرب، ولم تكن فيه أمريكا تقع تحت تأثيرات كابوس تراجع دورها وتفوّق اليابان وغيرها عليها، لذلك لم تبرز الحاجة إلى قيام أمريكا باستخدام كل الاحتياطيات المالية للدولة القطرية لدعم دورها العالمي، أما الآن، فإنها بحاجة ماسة إلى ذلك، بالإضافة إلى حاجتها إلى أنظمة قطرية مقبولة داخلياً وإقليمياً وتملك مقومات الاستمرارية الذاتية.

لذلك فإن الدولة القطرية تواجه خيارين أساسيين: الخيار **الأول** هو خيار الاستمرار كجزء من منظومة إقليمية تابعة لأمريكا، وهو خيار سيجرّد حكامها من امتيازاتهم الأساسية، بل من المرجح أنهم سيتعرضون لعمليات استبدال عنيفة أو هادئة، وبذلك يكون خيار الاستمرارية في إطار القطرية المرتبطة بأمريكا خياراً انتحارياً، لأن الأصل في بروز النزعة القطرية، ومن ثم الدولة القطرية، هو الحرص على المحافظة على الامتيازات المادية والسلطوية، وليس تقليصها. لقد رفضوا الوحدة العربية، لأنها تقوم على ركن أساسي، وهو إعادة توزيع الثروات العربية بما يضمن العدالة، وهم الآن يواجهون تحدياً أخطر من «تحدي» الوحدة العربية لامتيازاتهم المادية ـ السلطوية.

أما الخيار **الآخر** فهو الاتجاه نحو الدولة القومية، بقبول الوحدة العربية، وهذا الخيار عملي وعقلاني، لأنه يؤمن للدولة القطرية اعترافاً دستورياً بخصائص معينة

وامتيازات معينة ضمن الكل القومي، بالإضافة إلى كونه يوفر للكل، أي لمجموع الكيانات القطرية قوة وهيبة وامتيازات دولة عربية كبرى، وربما عظمى.

قد يبدو الخيار الثاني صعباً، وهو في الواقع كذلك، إلا أن تحولات العالم لا تترك خيارات سهلة وكثيرة، فكل خيار ينطوي على مصاعب وتحديات كثيرة، والاختيار لا يتم من بين خيارات إيجابية بشكل مطلق ولا سلبية بشكل مطلق، بل من خيارات تتزاوج في كل منها السلبيات والإيجابيات.

والنظرة العقلانية وحدها هي التي تساعد على انتقاء الخيار العلمي المتضمن أقل الأضرار للأمة وللدولة القطرية.

٢ ـ إن احتضار الدولة القطرية لا يعود فقط إلى تدهور مكانة أمريكا، وهي الراعية إياها، بل أيضاً إلى سيادة الكتل الكبرى واتجاه الكتل المتوسطة إلى البحث عن كتل أخرى تندمج فيها أو تتحالف معها، لتشكيل قوة ضغط وردع ومساومة تمنع التهام الكتل الصغرى والوسطى. فإذا كانت أمريكا واليابان وأوروبا بحاجة إلى كتل أخرى تندمج فيها أو تتحالف معها، وهي القوى العملاقة، فهل تستطيع الدولة القطرية التي لا تشكل إلا سمكة صغيرة جداً زاهية الألوان، أن تعيش في محيط الحيتان الكبيرة؟

٣ ـ إن الكتل الأساسية في العالم، وبعد وضع الايديولوجيات خلف الكواليس، تنطلق في إقامة علاقاتها من مفهوم الكسب المادي أو الحصول على امتيازات استراتيجية، تُستخدم بحد ذاتها لضمان الكسب المادي العام. لذلك فإن عنصر المفاضلة بين البدائل المتاحة يشكل أحد أهم سمات تصرف الكتل الكبرى في العالم، الأمر الذي يعني أن أية دولة تريد ضمان وجودها ومصالحها يجب أن تعزز خصائصها العامة وتزيد فوائدها، عن طريق الاندماج العضوي أو التحالف الاتحادي مع دولة أخرى تشترك معها في خصائص عديدة، لكي يدرك «الكبار» أن فوائد دولة اتحادية أو موحدة كبيرة أكثر وأثبت من فوائد دولة قزمة، لأنها مهما كانت غنية، تبقى محدودة القدرات ومعرضة للهزات والابتلاع أو الضياع.

٤ ـ إن الخلفية القومية للدولة القطرية العربية تساعد بقوة، وبعد أن تظهر السلبيات الكاملة للدولة القطرية في عصر الكتل القارية، على إقامة كيان عربي وحدوي كبير. فالعرب شعب يمتلك أهم مادة استراتيجيا في العالم، هي النفط، وستزداد قيمة العرب في القرن القادم، إذا أحسنوا استخدام ثرواتهم، لأن الاحتياطيات النفطية العالمية، التي يمكن استثمارها تجارياً ستجف في نهاية الربع الأول من القرن القادم، باستثناء احتياطيات العراق والسعودية والكويت. وبذلك سيكون العالم كالهرم الواقف على رأسه المدبب، وهو النفط، الذي تكفي دفعة واحدة لإسقاطه!

إن النفط وحده يمنح العرب قدرة تساومية هائلة في سياسات القرن القادم، فكيف إذا أضيفت إليه ثروات هائلة أخرى كالمعادن والأراضي الزراعية والأسواق الاستهلاكية

لأكثر من مئتي مليون عربي؟ يقيناً أن المحاكمة العقلية لمسألة قدرات العرب المتعددة ستقود إلى إدراك أن الخيار العملي للعرب، الذي يضمن لهم استثمار مواردهم والانتفاع منها، هو خيار الوحدة العربية. إذ كيف ستتعامل دولة مثل العراق مع العملاق الآسيوي المتحد (اليابان والنمور الآسيوية والصين. . . الخ.)؟ ما هي مصادر قدرتها التفاوضية إذا تقدمت كدولة صغيرة؟ إن أمام الدول الصغيرة خيارين: إما قبول شروط الطرف الأكبر والأقوى، وهو خيار يعني تدمير المصالح القطرية تدريجياً، أو رفضها من دون امتلاك القدرة على فرض شروط الدولة القطرية، والنتيجة ستكون نفسها، تدمير مصالح الدولة القطرية.

أما خيار الاندماج في كتلة غير عربية، فهو خيار تصفوي للكيان القطري في نهاية المطاف، لأن الكتلة غير العربية، مهما كان اسمها ولونها، تسعى للربح لفائدة طرفها أو أطرافها الرئيسية، أما «الطارئون الصغار» فهم ليسوا سوى بيادق شطرنج.

لهذا فإن النزعة القطرية، ولسبب طبيعتها الذرائعية المتطرفة، ستضطر إلى العودة إلى الرابطة القومية، بصفتها الأقل إضراراً بمصالحها من الخيارات الأخرى، خصوصاً حينما تقوم بعمليات حسابية بسيطة تظهر لها أن دولة عربية واحدة تضم أكثر من مئتي مليون عربي وتملك النفط والغاز والفوسفات واليورانيوم والأراضي الزراعية الخصبة والأسواق الضخمة، بالإضافة إلى الخبرات التقانية والعلمية، تستطيع البروز كقوة كبرى شديدة الفاعلية في المجال الدولي، وتعاملها الكتل الدولية الرئيسية معاملة الند للند.

٥ ـ إن الوطن العربي يمتلك خبرات تقانية وعلمية هائلة تراكمت وتطورت خلال ربع القرن الماضي، وجعلت العرب يمتلكون من الناحية الكمية عدداً ضخماً من العلماء والفنيين الذين يستطيعون، لو استثمرت طاقاتهم، أن يقدموا الدولة العربية الموحدة بصفتها دولة متقدمة علمياً وتقانياً.

إن العراق بمفرده قد نجح بتحقيق انجازات عظمى، في المجالات العلمية ـ التقانية، فكيف سيكون الحال لو أضيفت طاقات مصر وسوريا ولبنان والمغرب العربي بعضها إلى بعض واستُثمر الملاك الفني العربي ضمن برنامج موحد ومدروس؟ يقيناً أن نهضة علمية ـ تقانية جذرية وشاملة ستحدث، خصوصاً أن الثروة متوافرة ويمكن أن تعجل في تحقيق النهضة والتقدم وردم فجوة التخلف.

خاتمة

يتضح مما تقدم أن التجزئة لم تعد بيئة قابلة للضعف والتخلف فحسب، بل هي قبل هذا وفوقه، خيار انتحاري حقيقي لأننا نتقدم نحو قرن جديد لن تعيش فيه إلا الكتل العظمى المؤلفة من أكثر من قومية. وكما فعلت دول عظمى كأمريكا، أو كبرى كاليابان والصين ودول أوروبا، حينما شكلت اتحادات أوسع منها، أو هي بصدد فعل ذلك كـ«النفتا» واتحاد أوروبا والمشروع الآسيوي، من أجل تعزيز مصالحها وحماية دورها

وكيانها، فإن على الأمم الأخرى، وفي مقدمتها الأمة العربية، أن تسير على الطريق نفسه، طريق إقامة الكتل الكبيرة المقتدرة.

وبعكس كل أمم الأرض، فإن الأمة العربية ما زالت مجزأة وموزّعة على دول قطرية عدة تجاوزت العشرين دولة! وحتى كوريا جزّئت إلى دولتين، وليس إلى أكثر من عشرين دولة، وهي الأمة الأخرى غير الموحّدة في عصرنا، لهذا فإن التوحد العربي مطلوب بشكل مضاعف: مطلوب لاستكمال موجبات الوحدة القومية، ومطلوب لأسباب عملية ـ عقلية صرف، هي إيجاد إطار أكثر فعالية وتأثيراً من إطار الدولة القطرية في عالم لا يتأثر إلا بالعوامل الرئيسية والقدرات الجمعية.

وعملية التوحد العربي لا تضمن فقط توفير رادع القوة الكبرى، بل هي أيضاً البيئة الطبيعية لتحقيق التنمية والنهضة الشاملة، من خلال الاستثمار الكلي للطاقات الإنتاجية، في محيط السوق العربي، والتوحيد المخطط للخبرات الفنية (العلمية ـ الهندسية) وبما يؤمن جعلها قادرة على تحقيق قفزات تقانية نوعية في الوطن العربي.

إن الوحدة العربية، وضمن هذه الإطارات، لم تعد مطلباً قومياً مقدساً فحسب، بل أصبحت ضرورة حياتية عملية لا بد من توفيرها كي يبقى الجنس العربي ويحافظ على هويته ودوره ومصالحه في عالم الحيتان الكبيرة.

الفصل الثاني عشر

الأصول الفكرية للتجزئة وتحديات الواقع: مكانة العقل في الفكر العربي

قيس محمد نوري (*)

مدخل

لا شك في أن التجزئة للتكوين المجتمعي الواحد، سواء كانت بفعل عوامل ومؤثرات خارجية، أو بسبب عوامل داخلية بنيوية، هي فعل شاذ سوف يفضي إلى قرينه الأكيد، التخلف، لأن التجزئة هنا إنما تعني الانتقاص من التكامل والتوحد، بمدياته المتعددة، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والعسكرية.

إن الجزء أو مجموعة الأجزاء المتباعدة، حدّ الاحتراب، بتأثير الفعل الخارجي، وبتأثيرات العطب البنيوي النظمي العربي، لا تستطيع غير تكريس التخلف بأشكاله المتعددة. وإذا كانت العوامل، والمؤثرات الخارجية، لعبت دورها الكبير في تجزئة الأمة وتخلفها، عبر مراحل وصور متعددة، فإن العوامل الداخلية في البنية العربية، لعبت هي الأخرى دورها في الإبقاء على هذا الوضع الشاذ لحال الأمة، من خلال إفرازات «النظم» وقيمها ذات الجوهر القطري، الذي استمد مشروعيته التجزيئية من الأسس الاستعمارية لمرحلة مابعد الحرب العالمية الأولى، بحيث تحولت خطوط سايكس ـ بيكو إلى مقدسات يرتقي الإبقاء عليها حد الاحتراب. وبذلك فإن «التعددية النظمية» في الجسد العربي تستند إلى تفعيل خارجي اتسم بالعداء التاريخي للأمة، وهي بذلك «النظم» لا تستند إلى مشروعية قومية، بل إلى نظرة قاصرة وعاجزة، يغلب عليها طابع «الأنا»، ثم تطورت في بنائها حتى وصلت إلى «إقطاعية سياسية» في بعض أشكالها، ثم إلى إقطاعية عشائرية في

(*) أستاذ جامعي في العلوم السياسية، العراق.

حالات أخرى، وإقطاعيات أسرية، أبوية في حالات غالبة.

ثمة سؤال يكاد يكون لازماً، ويطرح نفسه بقوة: لماذا تتسم السياسات الغربية عموماً، بالعدوانية عندما يتعلق الأمر بالعرب؟ تلك العدوانية المعبّر عنها بأشكال وصيغ متعددة، متغيرة في الوقت نفسه بحسب ظرفية الزمان والمكان، إلا إنها ذات جوهر واحد يتجدد باستمرار، ويحافظ على مكانته مؤكداً حقيقة تتسم بالقوة، ألا وهي استمرارية الصراع وديمومته[١].

ولكي نستقرىء الجديد في السياسات الغربية تجاه المنطقة العربية، استقراء موضوعياً، لابد لنا من عودة إلى الأصول الفكرية وراء تلك السياسات، لأن الجديد يولد في شق مهم منه، من رحم القديم، وفي شق آخر، من المستجدات التي تطرحها الأحداث، بمعنى أن هناك ثوابت وهناك متغيرات، فالثابت هنا هو الأصول الفكرية (المنطلقات)، والمتغير هو ما يفرزه المستجد ليطوح ثانية ليصب في خدمة الثابت. ولعل من أبرز الثوابت في الاستراتيجيات الغربية في ما يتعلق بتعاملها مع المنطقة العربية، هو الإصرار على ديمومة الفعل السياسي المنظم باتجاه تجزئة الوطن العربي إلى وحدات سياسية وكيانات لا تمتلك بمفردها عناصر القوة الكافية للدولة، مفتعلة في الوقت نفسه (وفق أسس محسوبة) حواجز متعددة عملت على تكريسها وصولاً بها إلى الدولة القطرية، التي اتضحت معالمها عقب الحرب العالمية الأولى بالخطوط الحمراء التي نعرفها. ولكي نفهم سياسات الغرب في عالمنا المعاصر، لا بد لنا من عودة إلى الأصول الفكرية له، التي عبرت عنها التنظيرات الغربية التي استند إليها مجمل الحركات الاستعمارية وما أفرزته من نتائج تجزيئية يعانيها العرب، وسوف يعانونها مستقبلاً في حال غياب المدركات الضرورية للوحدة كرد عملي وحيد لبناء المستقبل، والضرورية للعرب.

أولاً: الأصول الفكرية للسياسات الغربية تجاه العرب[٢]

إن التجزئة كانت دوماً هدفاً أساسياً تمحورت حوله كتابات المفكرين الغربيين عند تناولهم الشرق بشكل عام، والوطن العربي، بهويته العربية والإسلامية بشكل خاص، لأهداف ومبررات عديدة كانت بداياتها أهمية الموقع على الطرق الاستراتيجية نحو المستعمرات، ومن ثم لتصاغ الأهداف نفسها في العصر الحديث لاعتبارات أملتها طبيعة التطور الذي وصلت إليه حضارة «الشمال الغني» ومستلزماتها الضرورية، وفي المقدمة منها الطاقة.

---

(١) انظر: قيس محمد نوري، «ملامح من السياسات الغربية إزاء المنطقة العربية (دراسة عامة)،» **مجلة العلوم السياسية** (جامعة بغداد)، السنة ٥، العدد ١٢ (تموز/ يوليو ١٩٩٤).

(٢) قيس محمد نوري، «سياسة الغنائم في المنطقة العربية،» **آفاق عربية**، السنة ١٧ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٢)، ص ١٣ ـ ١٨.

حتى الموضوعية التي اتسمت بها دراسات الغربيين عن العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر كانت قد ارتبطت، ولاسيما في المراحل المتأخرة منه، بمتطلبات التوسع الأوروبي، فقد انتهت في الواقع إلى تكوين عقل جبار، مثل عقل فولني(Volney) الذي يشكل كتابه رحلة في سوريا ومصر عام ١٧٨٧ عملاً فكرياً قائماً على التحليل الدقيق للجوانب السياسية والاجتماعية، ولكنه يصب في عصب التوسع الأوروبي بقدر ما كان مشحوناً بالروح العدائية تجاه الإسلام والمؤسسات السياسية الإسلامية التي كانت قائمة في زمانه، وبقدر ما انتهى إلى اعتبار الوطن العربي مكاناً يُحتمل أن تتحقق فيه الطموحات الغربية الاستعمارية[٣]. ومع مجيء حكومة الإدارة، تتجدد آمال فرنسا في مد نفوذها إلى مناطق أخرى في العالم، بما فيها الوطن العربي، وكان بطل هذه الآمال نابليون الذي قام بالحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨. وينبغي أن نتذكر أن فولني هو الذي كان من الناحية المبدئية قد حضّر للحملة المذكورة، وقد اعتمد نابليون اعتماداً كبيراً في حملته هذه على دراساته. ولا شك في أن ذلك كان يكشف عن المضمون التوسعي لهذه الدراسات[٤].

أما شاتوبريان فيقول: «لم تدر الحروب الصليبية حول انقاذ كنيسة القيامة وحسب، بل دارت حول معرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض»[٥]. إن الانتصار هنا يعني الاستحواذ على خيرات هذه الأمة التي تفيض أرضها لبناً وعسلاً، وهو بهذا لا يخرج عن الأساس الذي وضعه البابا أوربان الثاني عام ١٠٩٥ في خطبته لحث الصليبيين على التوجه إلى بيت المقدس عندما قال: «ليست هذه الحرب لاكتساب مدينة واحدة فقط، بيت المقدس، بل هي لكسب أقاليم آسيا كلها مع غناها وخزائنها التي لا تحصى، فاتخِذوا وجهة القبر المقدس، وخلصوا الأراضي المقدسة من أيدي المختلسين وأنتم املكوها لذواتكم، فهذه الأرض كما قالت التوراة تفيض لبناً وعسلاً»[٦].

وشاتوبريان لم يتردد في القول بأن الفتح الغربي للشرق ليس فتحاً، بل حرية، والشرق في نظر لامارتين يولد من جديد، وتملك أوروبا الحق في حكمه: «هذا النمط من الحكم محدداً بهذه الطريقة، ومؤسساً بوصفه حقاً أوروبياً، سيتكون بشكل رئيسي من حق احتلال أرض أو أخرى، وكذلك الشواطيء، من أجل تأسيس إما مدن حرة هناك، أو مستعمرات أوروبية ومرافيء تجارية»[٧].

إن طبيعة وجوهر السياسات الغربية في الشرق والوطن العربي تحديداً، تنطلق من

---

(٣) عبد الرضا الطعان، **التطور التاريخي للفكر الغربي المتعلق بالمنطقة العربية** (بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٧).

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦) انتوني ويست، **الحروب الصليبية**، ترجمة شكري محمود نديم (بغداد: شركة النبراس ومؤسسة فرانكلين، ١٩٦٧)، ص ١٧.

(٧) الطعان، المصدر نفسه، ص ٣١.

نظرة الغرب إلى الثقافة العربية والإسلامية باعتبارها ثقافة عدوة، وهذا العدو لا بد من محاربته واحتلال أرضه وتجزئتها كلما استطاع الغرب سبيلاً إلى ذلك. هذا كله ينطلق من نظرة استعلائية وإحساس عنصري بالتفوق جوهره ودوافعه «المركزية الأوروبية»، وضمن هذا الإطار فقط نستطيع أن نفهم احتلال فرنسا الجزائر (١٨٣٠) وانكلترا عدن (١٨٣٩) والتخطيط لاحتلال مناطق أخرى من الوطن العربي، ولا سيما بعد الجهود الاستكشافية التي قام بها المختصون بهذه المناطق، وبشكل خاص جهود عالم الانثروبولوجيا بوركاردت (Burkhardt) الذي طاف الجزيرة العربية وزار منابع النيل(٨).

كان الفكر الغربي، على الدوام، متحفزاً لتطويق أية بادرة نهوض عربية أو إسلامية أو على الأرض العربية، بغض النظر عمن يتولاها، فهي خطر على الحضارة الأوروبية، وهذا الخطر يستوجب التحريض بشن الحرب لإجهاض مثل هذه البادرة، ومن ثم فرض منطق الغرب وحضارته، والهدف دائماً الاستحواذ. وقد عبّر عن هذا الأمر بدقة المفكر الاقتصادي فردريك ليست (Freiderick List) بشأن إدارة محمد علي في دراسة أعدها سنة ١٨٣٤ وخصصها لآسيا، أكد فيها ليست «أن القضية هي ليست قضية عرب، بل قضية مصير الحضارة الأوروبية في آسيا. فإذا ما تمكن محمد علي من إقامة إدارة ليبرالية استطاع أن يسيطر على هذه البلاد الواسعة حتى الخليج العربي عند مجرى دجلة والفرات»، ثم يقول: «على ألمانيا أن تلعب دوراً فعالاً في يوم ما، وأن يكون لها نصيب في اقتسام آسيا لخير الحضارة الأوروبية»(٩).

بهذا نجد ارتباطاً وثيقاً ما بين نزعة «المركزية الأوروبية» بطابعها التحقيري والتفوق الأوروبي، وفرض الحضارة الأوروبية والاستعمار، فنحن في الواقع إزاء بنية فكرية متكاملة، وبدلالة هذه البنية يتحدد الموقف الأوروبي من العرب. لقد صُورت هذه المنطقة في حيثيات هذا الفكر باعتبارها خواء مهلهلاً، وبالتالي فهي تفتقد الوحدة الجغرافية والوحدة الإقليمية والوحدة التاريخية والوحدة الحضارية.

إن هذه الرؤية ليست فقط تبريرية، وإنما في حقيقتها تمارس عن عمد نوعاً من التغييب لحقائق معاكسة تماماً، وتلقي بنظرة استعلائية قروناً طويلة من العطاء الإنساني للحضارة والهوية العربية الإسلامية ومنجزاتها الكبيرة في مجالات الفكر والعلوم والفلسفة والمنطق.

ثم جاءت الحرب العالمية الأولى التي لا تعدو في حقيقة أهدافها مشروعاً استعمارياً وضع نزعة «المركزية الأوروبية» موضع العمل المباشر، هذه النزعة التي تؤكد التباين بين الأوروبي وغيره، وخصوصاً العربي. وهذا التباين هو لصالح الأوروبي، يحقق له السيطرة والهيمنة والاستحواذ، بل يشكل التفاضل دافعاً جمعياً ومبرراً للاستعمار. إن جيمس

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٢.

بلفور، أكد منذ عام ١٩١٠، في محاضرة له، التباين بين الشعوب الأوروبية والشعوب الأخرى، ولاسيما الشعب العربي المصري، ليتخذ منه مبررًا للهيمنة (فالأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذات، لأنها تمتلك مزايا خاصة، وهذا ما يفتقد إليه سكان الشرق). ويتحدث كرومر عن العروق المحكومة، وهذه «لا تمتلك في ذاتها القدرة على معرفة ما هو خير لها (الافتقار إلى الدقة) الذي يتحلل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة، في حين أن الأوروبي ذو محاكة عقلية دقيقة وتقديرية للحقائق خال من أي التباس».

بعد كل هذا، أليس من المبرر أن يخضع الشرقي للغربي؟ إن كرومر كان قد قدم جواباً، وكان الجواب عملياً، إذ تمثل باحتلال انكلترا مصر. ثم تأتي الحرب العالمية الثانية بأبرز نتائجها من صعود الولايات المتحدة الأمريكية إلى قمة الهرم الغربي لتصبح «مركز القيادة العالمي» وتتصدر على غيرها في قيادة الغرب بكل أبعاده الاستعمارية، وهي لم ترث الأبعاد التجزيئية في الفكر الغربي فقط، وإنما زادت عليه بتأسيس مفاهيم أمريكية جديدة شكّلت إضافات تعتبر في جوهرها امتداداً لكل ما سبقتها إليه أوروبا، وهذه المرة أيضاً كان الإنسان العربي والوطن العربي هو الهدف، كما كان دائماً منذ عهد البابا أوربان الثاني.

النظم الغربية، من دون استثناء، وضعت برنامجاً لمعاداة الأفكار القومية العربية، استند إلى خلق عقدة نفسية ـ اجتماعية، غربية مبنية على رؤية سلبية للعرب والإسلام، بدعوى: أن الإسلام من أبرز مصادر الارهاب والعنف والحروب، ومن العوامل المهددة للأمن والاستقرار لشعوب أوروبا ورفاهها، لأنه دين، كما تحاول الدعاية المضادة تصويره ضد التقدم والتحضر والديمقراطية. هكذا لعبت مؤسسات التربية، ووسائل الدعاية والأحزاب، دوراً سلبياً عبر تكوين الانطباع التالي: إن التحضر والتمدن والتنمية، من سمات الدول الصناعية السبع، وباقي الدول الأوروبية والاسكندنافية، أما بقية الشعوب، فتتصف ما بين متوحشة ومتخلفة أو في طريقها إلى التنمية[١٠].

وعبر سيكولوجية الخوف من وحدة العرب، برز النظام الامبريالي العالمي الذي عمل على تجزئة الأمة العربية إلى مجموعات ودول متباينة، حيث ظهرت نظم جمهورية ونظم ملكية، فأخذ بعضهم بالنظرية الليبرالية الاقتصادية، وآخرون طبقوا نظريات اشتراكية، وإلى جانب هذا وذاك، برزت أشكال من الإمارات والمشايخ والتجمعات والاتحادات الإقليمية[١١].

---

(١٠) غازي فيصل، «الامبريالية الرأسمالية: سياسة تفتيت الوطن العربي،» **آفاق عربية**، السنة ١٧ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٢)، ص ١٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١.

ثانياً: السياسات الغربية المعاصرة تجاه العرب

بين الحربين العالميتين الأولى والثانية صيغت مفاهيم الانتداب والحماية والوصاية، ثم الاحلاف والمعاهدات كصيغ قانونية دولية تحمي وتكرّس عملية الاقتسام وتؤسسها على قاعدة التبعية، إلا أن تلك الصياغات كان قد سبقها فعل استعماري غربي منظّم، فقد دشّن التدخل الإنكليزي في مصر واستسلام محمد علي عام ١٨٤٠، بداية عهد جديد في تاريخ البلدان العربية، هو عهد تغلغل الرأسمال الأجنبي المتزايد فيها. ويمكن اعتبار هذا العهد فاتحة الاستعباد الاستعماري للبلدان العربية وعهد تبعيتها الاقتصادية، وكان من نتائجه تحويل الوطن العربي إلى مستعمرات.

إلا أن هذا الاستعباد واجه رفضاً ونزوعاً عربياً نحو التحرر والاستقلال، وقد تجلى هذا النزوع عملاً ونضالاً في ثورة الشريف حسين العربية الكبرى، التي كشفت منذ ذلك الحين عن عمق العداء بين الوحدة العربية والقوى الاستعمارية العالمية[١٢].

ولعل أبرز مظاهر فعل التجزئة الذي مورس من قبل الغرب في هذه المرحلة، بل أخطره، تمثل في اتفاقية سايكس ـ بيكو ووعد بلفور.

وقبل أن نشير إلى الأهداف الأساسية التي توختها اتفاقية سايكس ـ بيكو، نجد من الضروري إلقاء الضوء على الدبلوماسية السرية التي مارستها بريطانيا في ما يتعلق بالتأسيس للمرحلة اللاحقة، فقد كانت تلك الدبلوماسية في ما يختص بالمنطقة العربية وما تمخضت عنها من اتفاقيات ووعود، تطبيقاً عملياً للفعل التجزيئي الغربي تجاه العرب، فعندما أعلن الشريف حسين في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩١٦ عن تأسيس مملكة عربية مستقلة وتنظيم حكومة عربية، اعترضت بريطانيا على ذلك، على رغم وعودها للشريف حسين، فأرسل مكماهون رسالة إلى الحسين أعرب فيها عن سخطه، ومنع نشر الأخبار عن الحكومة العربية في الصحف وغير ذلك من أوامر، وأعلنت حكومتا انكلترا وفرنسا انهما لا تعترفان بلقب الحسين الجديد «ملكاً على الأمة العربية» إلا أنهما وافقتا على الاعتراف بالحسين ملكاً على الحجاز فقط، وهذا أمر لا ضير فيه عليهما، ولا سيما أن الحجاز (المتأخر بالنسبة إليهما) بعدد سكانه البالغ ٦٠٠ ألف نسمة (في حينه) لم يكن يغير همهما[١٣].

وعندما وصل فيصل إلى باريس في كانون الثاني / يناير ١٩١٩ رئيساً للوفد الحجازي إلى مؤتمر الصلح واجه ثلاثة مؤثرات كبرى، تشكل في حقيقتها إفرازاً للسياسة

---

(١٢) عبدالله عبد الدائم، «الايديولوجيا القومية العربية بين التجديد والترشيد والردة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٣، العدد ١٤١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٠)، ص ٥.

(١٣) فلاديمير لوتسكي، **تاريخ الأقطار العربية الحديث**، ترجمة عفيف البستاني (موسكو: دار التقدم، ١٩٧١)، ص ٤٥٨.

الاستعمارية التي اتبعها الغرب تجاه العرب، وتعمل على مقاومة انجاز الآمال العربية، **إحداها** بريطانيا الاستعمارية في العراق وفلسطين، **وثانيها** المصلحة الاستعمارية لفرنسا في سوريا، **وثالثها** ـ وهو متحد مع الأول ـ المصلحة الصهيونية في فلسطين[١٤]. ودارت الخصومة الاستعمارية حول مصير الأراضي العربية الممتدة بين البحر المتوسط حتى الأراضي الفارسية، وتضم سوريا وفلسطين والعراق.

ما الذي فعلته اتفاقية سايكس ـ بيكو؟

إنها استهدفت تمزيق سوريا والعراق وفلسطين، بحيث تمنع قيام نواة دولة الوحدة العربية، وهي غاية أساسية ذات أبعاد استراتيجية استعمارية، وتمثل امتداداً للسياسات الغربية تجاه المنطقة العربية، وتأتي تطبيقاً لمعاداة بريطانيا (مركز القيادة الغربي آنذاك) فكرة قيام دولة عربية مستقرة على الطريق البري الذاهب إلى الهند (كبرى مستعمراتها).

وليس اعتباطاً التركيز على هذه الأجزاء العربية بالذات، لكون سكانها من العرب كانوا أنضج سياسياً وأكثر تطوراً من سكان المناطق العربية الأخرى، لذلك وبغية تفويت الفرصة على العرب لإقامة نواة الدولة العربية الواحدة، تم إحكام السيطرة الاستعمارية من خلال وضعها تحت نظام الحكم الأجنبي المباشر.

ثالثاً: تحديات التنمية التابعة

بعد قيام حركات التحرر الوطني بعد الحرب العالمية الثانية، ونشوء الدولة القطرية، تجددت التبعية للامبريالية مع الشروع في خطط التنمية، فهذه الخطط التي هي شرط أساسي من شروط الاستقلال، اصطدمت بعوائق أهمها حاجة هذه الدول إلى التقانة، وكانت تجربة باندونغ وسياسة الحياد الايجابي تعبيراً عن هذا النزوع، لتجاوز هذا المأزق بعد أن تمركز انقسام العالم إلى ثنائية من الصراع الدولي بين معسكرين سياسيين، استراتيجيين، ونمطين اقتصاديين وايديولوجيتين عالميتين (شيوعية ورأسمالية).

وهنا أعادت الرأسماليات الغربية، بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية، تجديد سيطرتها على العالم من خلال تعثر السياسات الانمائية في دول العالم الثالث، ومنها العربية، وسقوطها في شباك التبعية[١٥] التي اتخذت وجوهاً عدة أملتها حاجات مختلفة، ومنها القروض والحاجة إلى استخدام الخبراء وشراء التقانة، أضف إلى ذلك بروز بؤر من الحروب الأهلية والإقليمية، كان لها الدور الأكبر في تجدد الامبريالية[١٦].

---

(١٤) جورج انطونيوس، **يقظة العرب: تاريخ حركة العرب القومية**، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس؛ تقديم نبيه أمين فارس، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٦)، ص ٣٨٧.

(١٥) واجهت التجارب التنموية لدول العالم الثالث، ومنها العربية، فشل المنهج المستقل، حيث عادت إلى تكرار النماذج الاشتراكية والرأسمالية.

(١٦) وجيه كوثراني، «ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية والإسلامية،» **المستقبل العربي**، السنة ١١، العدد ١٢٠ (شباط/ فبراير ١٩٨٩)، ص ٥.

وعندما شُغلت الأجزاء العربية في العقود الأخيرة بالتنمية، وجدت أن التنمية القطرية متعذرة، وأنها توصل إلى طريق مسدود، وأن التنمية في البلدان العربية، إما أن تكون قومية المنطلق، متكاملة البنيان والأهداف، أو لا تكون[١٧]، ذلك أن التنمية وفقاً للمنطلقات القومية هي الرد العملي والعقلاني الذي يستجيب لمنطق العصر وضروراته نحو الوحدة والتحديث.

رابعاً: سياسة الولايات المتحدة الأمريكية (مركز القيادة الغربي) تجاه العرب

ليس من شك في أن السياسات التي اتبعتها الولايات المتحدة الأمريكية، منذ أن برزت كقوة قائدة للنظام الرأسمالي بعد الحرب العالمية الثانية، تجاه العرب، تعتبر امتداداً للسياسات الاستعمارية السابقة لها، منطلقة من جوهر واحد لم يتغير، وهو الاستحواذ والاستلاب، وقد عبّرت عنها المواقف الأمريكية من مجمل القضايا المصيرية العربية. إلا أن تلك السياسات كانت تواجه في ظل التوازن الدولي قبل غياب الاتحاد السوفياتي عن مسرح التأثير الدولي، نوعاً من الكوابح حتمتها طبيعة العلاقة بين القطبين المتضادين وهامش حركة كلٍ منهما، خصوصاً في المناطق الاستراتيجية من العالم، وفي المقدمة منها الوطن العربي.

ليس هنا مجال الحديث عن طبيعة ذلك الصراع وما آل اليه، إلا من حيث استمرار وتواصل السياسات الغربية المعادية للعرب، خصوصاً في ما يتعلق بالسياسات الأمريكية. فمنذ انتهاء الحرب الباردة بين الغرب والسوفيات في نهاية الثمانينيات اخذت تبرز في الولايات المتحدة، وبدرجة قوية، عقيدة عسكرية تخطط للمواجهة مع بعض دول العالم الثالث (والدول العربية من ضمنها) التي تمتلك بعض أسلحة الدمار الشامل أو تخطط لتطويرها أو الحصول عليها في حال حاولت دول كهذه القيام بما يضر بالمصالح الأمريكية[١٨]. وكانت هذه العقيدة موجودة من قبل، ولكن بدرجة أقل من حيث الشمول والعنف في استعمال القوة، إلا أن انتهاء الحرب الباردة أدى إلى ظهورها بقوة، من حيث نوعية الدول في العالم الثالث الممكن التصادم معها، ومن حيث درجة استخدام القوة لحسم الصراع. ولقد اقتضتها مصلحة المجمع العسكري ـ الصناعي التي ترى ضرورة الاستمرار في الإنفاق على التسلح، وبنسب عالية، للمحافظة على الأرباح الهائلة الناجمة عن ذلك، فالمبرر السابق وهو مجابهة الخطر السوفياتي، قد ضعف كثيراً، لذلك ظهرت الحاجة إلى مبرر آخر، واتضح ذلك حين حذر وزير الدفاع الأمريكي في التقرير الذي قدمه إلى الكونغرس في كانون الثاني / يناير ١٩٩٠ من أن على الولايات المتحدة الأمريكية «ان تعترف بان

---

(١٧) عبد الدائم، «الايديولوجيا القومية العربية بين التجديد والترشيد والردة،» ص ٥.

(١٨) محمد الأطرش، «أزمة الخليج: جذورها والسياسة الأمريكية تجاهها،» **المستقبل العربي**، السنة ١٤، العدد ١٥٥ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٢)، ص ٢٧.

التحديات أبعد من أوروبا ستضع أعباء مهمة على قدراتنا الدفاعية»[١٩].

وتضمنت الاستراتيجيا الجديدة القضاء على التهديدات بسرعة، وفرض أحدث الأسلحة واستخدامها لتحقيق ذلك. «باختصار، ستحارب الولايات المتحدة قوى العالم الثالث الصاعدة باستخدام أسلحة مخصصة للحرب مع الاتحاد السوفياتي»[٢٠].

تجدر الاشارة هنا إلى أن القوى المرشحة للتصادم مع الولايات المتحدة ليست القوى الصاعدة في العالم الثالث فحسب، وإنما أيضاً الدول المنتجة مواد أولية استراتيجية مهمة بالنسبة إلى الرأسمالية الغربية، وبالأخص منها النفط. فالولايات المتحدة عيّنت نفسها حارساً على هذه المواد وعلى تأمين تدفقها إلى البلدان الغربية، وبأسعار مناسبة.

هذه الخلفية تفسر إلى حد بعيد تصعيد العدوان الأمريكي على العرب في الثمانينيات وأوائل التسعينيات، والأمثلة على ذلك كثيرة ومعروفة، ويمكن ان نذكر منها، على سبيل المثال، إعطاء الولايات المتحدة إسرائيل الضوء الأخضر للاعتداء على لبنان عام ١٩٨٢، والاعتداءات الامريكية المتكررة على ليبيا، كما ان إدراك اسرائيل دعم ادارة ريغان إياها هو الذي شجعها على ضرب المفاعل النووي العراقي في تموز / يوليو ١٩٨١، وهو الذي شجعها على ضم مرتفعات الجولان في كانون الأول /ديسمبر ١٩٨١. ومنذ مجيء الرئيس الأمريكي بوش، أصبحت السياسة الأمريكية أسوأ بالنسبة إلى العرب مما كانت عليه خلال إدارة ريغان، إذ حاربت ادارة بوش بصورة نشطة محاولة بعض الأقطار العربية زيادة مناعتها تجاه إسرائيل وطلبت من العرب تقديم المزيد من التنازلات لإسرائيل. ولعلنا نتذكر الرسالة الفجة التي بعث بها بوش إلى القمة العربية الاستثنائية المنعقدة أواخر أيار / مايو ١٩٩٠ في بغداد تحت شعار «الأمن القومي العربي» والمخصصة لموضوعين أساسيين، هما هجرة اليهود السوفيات إلى إسرائيل والتهديدات الغربية للعراق، وطالب بوش في الرسالة القادة العرب بعدم معارضة هجرة اليهود السوفيات إلى إسرائيل، وبعدم الربط بين نزع الأسلحة الكيماوية ونزع الأسلحة النووية، وبالاعتراف بإسرائيل، فقد طالب العرب عملياً بالرضوخ للهيمنة الاسرائيلية، وبالتخلي عن تطوير أي رادع يحول دون استعمال اسرائيل أسلحتها النووية في حرب محتملة في المستقبل مع العرب، وبالاعتراف بإسرائيل على رغم احتلالها الأراضي العربية.

كل هذا سبق العدوان الأمريكي ـ الأطلسي على العراق، وبهذا تحققت مخاوف الكثيرين من انتهاء الحرب الباردة، إذ كانت أولى نتائجها عربدة الامبريالية الغربية في حربها العدوانية التي استهدفت تحقيق أهداف عدة تصب في مجملها لصالح الأهداف الغربية ذات الطابع الاستعماري القائم على الاستحواذ.

---

(١٩) Michael T. Klare, «Behind Desert Storm: The New Military Paradigm,» *Technology Review* (May - June 1991), p. 31.

نقلاً عن: المصدر نفسه.

(٢٠) المصدر نفسه.

إن خلفيات العدوانية الأمريكية كثيرة ومتشعبة، ومسبباتها تغوص في أعماق العقلية الغربية تجاه العرب، ودوافعها، وإن بدت جديدة ووليدة المستجدات الدولية والاقليمية، إلا أن الثابت أنها كانت مشروعاً استعمارياً استهدف تحقيق:

ـ مصالح تتعلق بحماية إسرائيل، وضمان تفوقها العسكري الاقليمي في مواجهة البلدان العربية مجتمعة، من منطلق أنها الحليف الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه، فضلاً عن أن للارتباط الأمريكي بإسرائيل دوافع سياسية ودينية وتاريخية وفكرية تخص فلسفة المجتمع الأمريكي وتوجهاته الداخلية والخارجية[٢١].

ـ مصالح اقتصادية تجارية تتعلق بحماية تدفق النفط وضمان السيطرة الأمريكية على عمليات استخراجه ونقله وتسعيره واستثمار عوائده ضمن حدود تضعها الأهداف الأمريكية (الغربية).

ـ تجريد العراق من عناصر القوة، وفي المقدمة منها عرقلة انتقاله إلى العالم الصناعي.

ـ مصالح تتعلق بمنع تحقيق الوحدة العربية، والوقوف في وجه تطلعات العرب نحو الوحدة بعين الريبة بالنسبة إلى مستقبل المصالح الأمريكية، والغربية عموماً، والعمل على تهميش مصالح العرب وأهدافهم وتطلعاتهم، إلا عندما تصب هذه الجوانب في وعاء السياسة الأمريكية والأهداف والمصالح الغربية عموماً.

تأسيس

أمام كل هذا، ما هي سبل الخلاص من التخلف، لصيق واقع الأمة؟

لا شك في أن أولى المهمات على هذا الطريق، العمل على صياغة النموذج المعرفي، العربي ـ الإسلامي، بجوهره الإنساني، ذلك ان التغريب يشكل أهم التحديات التي تواجه الأمة على طريق وحدتها ونهضتها، فالتغريب لا يؤدي إلا إلى تقليد لا يعبّر في مطلق الأحوال عن الحاجات الملحة للأمة.

فالتقليد تكرار لصور وأصول كانت وما تزال، عدوانية الهدف والغاية. فالنموذج المعرفي الغربي لم يخفِ أبداً عدوانيته تجاه الموروث المعرفي والهوية الإسلامية وضروراتها ولازمتها العربية.

التجزئة والتخلف في الواقع العربي حقيقة قائمة، باقية، مترسخة، ما لم يدرك عرب اليوم أن لا خلاص من دون العودة إلى الذات العربية.

الوعي بالذات، والوعي بالاستهداف الجديد، القديم، وحده الكفيل نحو صياغة المستقبل الذي يليق بأمة المعرفة، أمة «إقرأ».

---

(٢١) يوسف الحسن، **البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي ـ الصهيوني (دراسة في الحركة المسيحية الأصولية الأمريكية)**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

المحور السابع

العقل العربي ومشكلات الواقع:

الحرية والعدالة

الفصل الثالث عشر

ملاحظات حول مفهوم العقل عند الفلاسفة العرب

عبد الأمير الأعسم(*)

أولاً: ملاحظات على منهج الباحثين

١ ـ يتناول هذا البحث موضوعاً محدداً لا يتجاوزه إلى غيره، خوفاً من الاتساع في التفسير والتأويل، وكلاهما أمران يضران ضرراً شديداً في حصر المفهوم الحقيقي للعقل عند العرب.

فقد درج الباحثون العرب منذ عهد قريب إلى توصيف جملة فعاليات «العقل» عند العرب بأنه عقل عربي، يقوم على أسس عربية، وأنه قابل للتفاعل مع العقول الأخرى، كالعقل الأوروبي والعقل اللاتيني والعقل الشرقي، وهكذا! هذه كلها مصطلحات جديدة لا نعرفها في الأطر الفلسفية لمباحث العقل عند الفلاسفة.

٢ ـ هناك مشكلة اختلقها الباحثون المبهورون بالحضارة الأوروبية الحديثة، إذ اضطروا إلى توظيف كل المعاني الاجتماعية والانثروبولوجية والنفسية، وحتى السياسية منها، لغرض أن يؤدي «العقل» وظيفة محددة محصورة وفق خصائص عربية تفريقاً عن حالات أخرى متناقضة أو متضادة على حد السواء، فجوزوا لأنفسهم القول بأنهم يبنون العقلَ عربياً، بل منهم من رأى نقده العقل عربياً: وهو أمر خطير، نرفضه كل الرفض لأنه لا يعطي العقلَ عند الفلاسفة العرب دلالته الحقيقية كما هو عند غيرهم من الأمم الأخرى.

(*) عميد كلية الآداب في جامعة الكوفة، العراق.

٣ ـ نحن اليوم، مهما فتشنا في مصادرنا الفلسفية، وكيفما فحصنا مقولات الفلاسفة في العقل، لا نجد بأي معنى من المعاني أن «العقل» المدروس فلسفيا يمكن أن يفهم على أنه تأويلي، بل أن يحمل على الخصائص الموضوعية للعملية العقلية التي تنتج المعرفة بأنظمة الكون وقوانينه بالمعنى الدقيق عن العقل الإنساني، والعقل هنا كالتيار الكهربائي، فهو واحد في حركته الكونية غير قابل لأن يكون مختلفاً في الوسائل المعبّر عنها كطاقة كهربائية نجدها في كل الآلات الطبيعية العاكسة للكهربة، ومعاني ذلك كثيرة معروفة.

٤ ـ إذاً، فمن الممكن أن ندرك أن «العقل» طاقة كونية، غير موصوف بآلات طبيعية جزئية مشروطة مفهومة إلا بخصائصها المادية.

فمن هنا فقط يقول الفلاسفة على مرّ العصور إن انشطة «العقل» انما هي الموصوفة بجزئيات الآلات المحسوسة المفهومة عن طريق الإدراك المباشر. وهنا فقط يكون من الصحيح كل الصحة القول بأن الفكر عربي، والعقيدة إسلامية، والثقافة لاتينية، وغير ذلك من وسائل التعبير عن وعي «العقل» بهذه الأنشطة التي تصدر عن الناحية الذاتية والموضوعية.

ثانياً: ما هو العقل؟

١ ـ إنْ بحثنا عنه في التراث الفلسفي والإنساني وجدناه مصدراً لإدراك الوجود بعد تحقيق مفاهيم وعي القوانين المنظمة عمليات الإدراك. هنا الـ «logos» كما فهمه الفلاسفة اليونانيون، نظيره العربي «العقل» الذي معناه الـ «intellect» اللاتيني؛ وهكذا يمكن أن نأتي على مصطلحات الطاقة الكونية لوعي الوجود والقوانين المنظمة إياه، فلا نجد لغة إلا وفيها مرادف «العقل» على هذا السياق.

٢ ـ نحن منذ أن استطلعنا اللغة العربية، وجدنا أن «العقل» لفظ سحيق فيه، متداول لدى أقدم الأدبيات والتراث والثقافة، من الشعر قبل الإسلام إلى القرآن فالحديث، وصولاً إلى التراث الثقافي العربي الذي تأسس على مصادر العربية، لغة الإسلام من جهة، ومن جهة أخرى لغة الخطاب الفلسفي الجديد في العصر الوسيط الذي ورث أساليب اليونان المتقدمة والمتأخرة، فأورثها أساليب الشرق كافة، ثم فاعَلها فأوجد منها مزيجاً هائلاً من الوعي بالكون.

٣ ـ لقد جاء في أصل «العقل» أنه من أشرف المخلوقات عند الله؛ ولنأخذ هذه الرواية: «إن الله تعالى خلق العقل، فقال له: أقبل، فأقبل: وقال له: أدبر، فأدبر. فقال: ما خلقت خلقاً أكرم منك، بك أعطي وبك آخذ»[1].

(١) Abdel-Amir Al-A'asam, *I. ar. R. Kitab F. al-Mn'tazilah* (Beyrouth; Paris: [s.n.], 1975-1977), pp. 300-301 et 322.

٤ ـ لكي لا نبتعد كثيراً عن مقاصد البحث عن هوية «العقل» هنا، ندرك، وفق توثيق مصادر الرواية السابقة، كما ذهب إليه البغدادي[٢] وتبعاً له الرسعني[٣]، وكذلك الشهرستاني[٤]، أن هؤلاء، على سبيل المثال، لا التناظر، أكدوا ضرورة أن نعرف أن «العقل» إنما هو الوعي بالنظام الكوني للوجود في هذا العالم.

ثالثاً: تقسيمات فهم «العقل»

على هذا الأساس ندرك تقسيمات فهم «العقل» عند الفلاسفة العرب:

١ ـ العقل إذا كان علوياً كان «أول» تصدر عنه العقول. ومتى كان عقلاً كلياً، فأجزاؤه عقول جزئية. ومعنى هذا أن العقل الجزئي نستكشفه من تفصيلات العقل العملي، وهذا هو المحسوس من العقل النظري، وبناءً عليه، نجد أنفسنا ازاء عقل بالفعل، ثم عقل فعّال، ثم عقل منفعل.

٢ ـ لكن «العقل» هنا لا يفهم على أنه غير محمول على غيره، فهو عقل مستفاد، كما أنه جوهري، وقد يكون عقلاً هيولانياً؛ وبهذا الاتجاه ندرك العقل الخالص (عند الفلاسفة) أو العقل المحض (عند المتكلمين) والعقل الإلهي (عند الفقهاء).

٣ ـ وظّف الكندي معرفته الفلسفية لمعالجة موضوع العقل، كما وظّف جابر بن حيان معرفته الدينية لمعالجة «العقل»؛ وكان الفارابي يناقش موضوع العقل في «البرهان»، و«الأخلاق» و«النفس»، و«مابعد الطبيعة»؛ وكذلك فعل ابن سينا في «البرهان» و«النفس»، حتى إذا جاء الغزالي عمّم أقوال ابن سينا، حتى إذا ظهر ابن رشد كان نقاش «العقل» قد تجاوز حقول الفلسفة كافة[٥].

٤ ـ لكن الفلاسفة العرب لم يكونوا في معزل عن الفلاسفة على مدى التاريخ في معالجات العقل حتى يوصف عملهم بأنه خطاب خاص بالعقل العربي؛ فهذا مرفوض، لأن المنطق العقلي (rationalis) يقوم على أساس للوعي داخل النفس: فإما هي النفس نطقية (animus intellecgentis)، أو انها نفس ناطقة (animus ratiocinantis)، والفرق بينهما هو التمييز بين «العقل» (intellect) و«المعقول» (intellectae). وعندما نراجع بدقة أقوال الفلاسفة العرب نجدها برمتها تتفاعل مع «العقل» باعتباره مقياساً إنسانياً لا خصائص جزئية فيه، وهذا ينطبق على الفلاسفة اللاتين بعدهم، كما ينطبق قبل هؤلاء وأولئك على الفلاسفة في أثينا والاسكندرية كافة.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨.

(٥) عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها** (بغداد: مكتبة الفكر العربي، ١٩٨٥)، ص ٣٦٥.

ولو أردنا أن نجد صحة مذهب الفلاسفة العرب، فإنما ذلك يظهر من مراجعة الفلاسفة المحدثين كافة. إن العقل عند الفلاسفة لا يصطبغ بصبغة اللغة، ولا يتلوّن بلون الجنس، ولا تُعرف له هوية غير المصدر الإنساني. إن مشكلة أرسطوطاليس مع العقل، هي مشكلة الفارابي، كما أنها مشكلة كانْت (Kant) بعد ذلك. ومعنى كل هذا أن العقل المدروس هنا، هو العقل الذي يتحقق بالانسان المدرك الوجود، الناطق بنظامه، الواعي جوهره.

رابعاً: مفهوم «العقل» في الفكر العربي

١ ـ ما هو مفهوم العقل في الفكر العربي؟

إن عملية قراءة معمقة جادة لكل المقولات التكوينية لموضوع العقل عند الفلاسفة العرب تؤدي بالضرورة إلى فهم كل المناحي العامة للبنى التي تعامل معها المفكر العربي في كل زمان من المشرق العربي حتى المغرب العربي.

٢ ـ إن هذه القراءة تعتمد البحث في الأصول التي تكوّن منها المفهوم على أساس ديني، روحي، فقهي، ثقافي، حضاري، حتى نصل إلى الصياغة الكاملة لفعالية «العقل» في أسلوبية الخطاب العربي في اللغة والأدب والشعر والفنون، حيثما مارس الإنسان العربي أنشطته للاسهام في الانجازات الإنسانية الكبرى.

٣ ـ إن واقعية الخطاب العقلي اليوم في العالم المعاصر تشوبها كل أنواع الانحرافات التي تعرضت لها إنجازات الإنسان في ضوء صراع التقانة مع مستجدات العلم المعاصر. وهذا يقودنا إلى خطاب رديء فيه الكثير من التراجع إلى ماقبل الوعي بالعقل، حتى إن مفكرين عرباً يقولون اليوم إن «العقل العربي» هو غير «العقل الأوروبي»[٦]، بل يثيرون دهشتنا اليوم عندما يقولون إن العقل العربي في المشرق هو غيره في المغرب[٧].

٤ ـ إن مثل هذه العملية لمعالجة العقل في الخطاب العربي المعاصر بحاجة إلى إعادة رصد ونقد وصياغة، لأن جملة الأسس التي نبني عليها قواعد الفكر العربي المعاصر هشّة؛ والباب المفتوح لنا لقراءة حقيقية لمفهوم العقل في الخطاب العربي المعاصر، وهي لا تحتاج منا إلى تعريب «العقل»، بل إلى البحث عن المدلول المعاصر على نحو فيه تجديد لما تناوله الفلاسفة العرب في المشرق والمغرب في أزمان ابتعدت عن يومنا هذا، ولم تعد فعّالة في أقوالنا ولا في أفعالنا، لكنها مطلوبة لبيان تاريخ تطور فهمنا العقل على نحو يجمع بين التراث والمعاصرة.

---

(٦) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨).

(٧) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

الفصل الرابع عشر

إشكالية الحرية في الفكر العربي المعاصر بين أزمة الديمقراطية وغياب العقلانية النقدية

علي حسين الجابري(*)

توطئة

مرة أخرى يتبنى المجمع العلمي العراقي واحدًا من مباحث «الفلسفة» وحقلاً من حقولها الحية، فبعد **مشكلات الثقافة والتحدي** التي كانت بالأمس، يجيء اليوم الحديث عن «العقل العربي»، فكراً وتطبيقاً، ليحتل مركز الصدارة في «الندوة الخريفية» لعام ١٩٩٤، موزَّعاً على محاور ثمانية: كان الرابع والخامس والسابع منها حصة الباحثين عن واقع الحياة العربية، وطبيعة معاناة الإنسان العربي في ظل ظروف «مركبة» أظهرت حاجة الأمة إلى وقفة لمراجعة النفس ومعرفة موطىء القدم على خارطة «العالم» المزدحم بـ«الأقوياء» في كل شيء.

نعم، كانت موضوعة «الإنسان» ومسألة «العدالة» و«الحرية» طرفي المعادلة التي تنتظمها قضية «الديمقراطية» في وطننا العربي، هذا الوطن الذي يعيش تحديات «داخلية» (أي ذاتية)، وأخرى «خارجية» (أي موضوعية)، تفتقر إلى التوازن والاعتدال، بسبب ميلها إلى صالح «الخارجية». لهذا تعرض العامل الذاتي للضرر والأذى على صعيد «العقل» ومعاناته تداخلَ «الفكريات المتنوعة» المغتربة زماناً ومكاناً، أو «المنغلقة» على نفسها، أو المحلقة في عالم الخيال!

كما تعرّضت «الحرية» ـ جوهر الفعل الإنساني العقلي والبدني، الروحي والمادي ـ للضرر والتشويه لأسباب كثيرة لا تبتعد عن القرار الشرير القاضي بحرمان هذا المجتمع

(*) أستاذ في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد.

من أسباب قوته، والحيلولة بينه وبين فرص التقدم والازدهار. لذلك كان يتعرض دوماً، بل تتعرض النماذج الجديدة فيه للتطويق والإيذاء إلى حدّ الفجيعة!

وعلى الرغم من هذا «الواقع المأساوي»، كان لـ «العقلانية العربية النقدية» حضورها على صعيد نقد «الفكريات» ونقد «الواقع» و«نقد الديمقراطيات» من خلال تصور فلسفي-أخلاقي، مستمد من وحدة التجربة التراثية والإنسانية المعاصرة، ومن الحقيقة المتجلية في المبادىء الإنسانية التي تبنّاها أنصار هذا الاتجاه على امتداد الوطن العربي منذ منتصف هذا القرن.

أولاً: المجتمع العربي: أزمة ديمقراطية أم أزمة عقلانية؟ مقدمات

مقدمة أولى

واجه المجتمع العربي جملة تحديات «داخلية» و«خارجية»، تاريخية وثقافية واجتماعية، وزعت مواقفه العقلية إلى اتجاهات مغتربة، وأخرى «نقدية». وقبل أن نقف على هذه الاتجاهات والتحديات، علينا أن نعرف حقيقة العلاقة بين «العرب» و«الآخرين»، لكي نتمكن من الحديث عن التحولات الجوهرية التي «عصفت» بمجتمعنا العربي، على سبيل البرهان والدلالات «الفكرية» و«السياسية» و«الاجتماعية»، والا فسيبقى حديثنا محض تنظير لا طائل منه.

لقد وجد الباحث نفسه أمام ضرورات فرضها «جدل» الخاص والعام، و«الوطني والقومي والإنساني» تميل به إلى «حوار الحضارات والأمم والأجيال» تارة، وإلى «صراع الإرادات» تارة أخرى، من غير أن يهمل «العامل الغائب» في حسم هذا «الصراع» أو ترجيح ذلك «الحوار»، وأعني به الشعب العربي وإرادته الحرة ووعيه المتميز.

كل هذا فرض علينا أن نستقرىء التحولات في دوائرها «العالمية» و«العربية» وصولاً إلى «الموقف المطلوب» والموازنة المنشودة!

نعم، إن هناك ثلاثة أنواع من التحولات التي ألقت بتأثيرها في تجربتنا العربية «السياسية» و«الفكرية»: **الأولى**، على صعيد العالم، **والثانية**، على الصعيد العربي، أما **الثالثة**، فتفتش عن «التأثير المتبادل» بين التحولات «العالمية» و«التحولات العربية» وطنياً وقومياً، وطبيعة علاقتها بمسألتي «الديمقراطية» و«العقلانية».

لقد تمخض عن الحربين العالميتين، اختفاء أنظمة وامبراطوريات، وصعود غيرها في أوروبا وآسيا، ونتج منها «ازدواجية» المواقف والسياسات الأوروبية، وكانت «ازدواجية مركبة» تعاملت معنا بوجهين: **الأول**، نظري، فلسفي، أدبي، فني، إنساني، أما **الثاني**، فهو عملي «تطبيقي» - استعماري - انتهى بوطننا إلى مناطق نفوذ للدول الاستعمارية الأوروبية المتناغمة في سياساتها مع المشروع الصهيوني ومقررات مؤتمر بازل سنة ١٨٩٧

التي احتواها فكرياً مؤتمر لندن (١٩٠٥ ـ ١٩٠٧)، ومقررات لجنة كامبل التي وضعت المقدمات العملية للبرنامج «التخريبي» في الوطن العربي، ليكون عائقاً في طريق «الحياة الفكرية العربية» و«الحياة الديمقراطية» بسبب غياب الشرط الأهم في هذه الحياة، ونعني به «مسألة الحرية» و«حقوق الإنسان».

أما الوجه النظري ذاته، فتوزع على محورين «متناقضين ـ متكاملين»: ليبرالي مموه لّماع، جاء لتحسين الوجه «الخفي» لأوروبا، وتمرير لعبة تكبيل شعبنا ومصادرة حقوقه السياسية والاجتماعية والثقافية، تحت واجهات «الغرب الرأسمالي المشرق»، و«ماركسي» تحرري «شيوعي»، جاء داعياً إلى حياة سعيدة تنتظر الفقراء والمسحوقين من أبناء الطبقات البائسة. لكن مثل هذه الوجوه «المتناقضة» و«المتوافقة» ذات أجوبة فلسفية غربية المنبت، شكّل حضورها تحدياً للواقع العربي وللفكر العربي، لاختلاف المنطلقات والثوابت، والدوافع، والأهداف، في قضايا القومية والحرية والاستقلال والحقوق المهددة دوماً بسبب جهنمية المشروع «الاجنبي» الامبريالي الصهيوني، ضد إنساننا وأرضنا وثرواتنا وتراثنا ووجودنا.

هكذا اذاً أصبح «العقل والمجتمع العربيان» تحت نقمة «العقل والسياسة» الغربيين المدفوعين بمنطق القوة والهيمنة وسرقة الحقوق.

وبناءً على ذلك، تشابكت المواقف واضطربت السياسات، وتبلبلت الأفكار، وانشغل «العقل العربي» بمهام «أخرى» لم ينشغل بمثلها عقل أية أمة أخرى، فخسرت الأمة العربية بسبب ذلك فرصة تفرّغ هذا العقل لمشكلاته وظروفه وامكاناته، فكانت خسارة مركبة.

على العقل العربي ـ في ظل الوضع الذي وجد نفسه فيه ـ أن يحمي، ويدافع، ويواجه، وأحياناً يهاجم، لكي يحمي «الذات» من متاهات الاغتراب، أو الضياع والانفعال.

واذا كانت الحرب العالمية الأولى قد قسمت العالم إلى مركزين للقوى: شرقي(أي سوفياتي)، وغربي (أي فرنسي/ بريطاني)، فإن هذا التقسيم عَبَر هو الآخر إلى الواقع العربي وانعكس عليه بأشكال شتى، مباشرة وغير مباشرة، أصابت الضمير العربي بصدمة «زيف الوعود الغربية». فقد كشفت لنا التحولات الكبرى بعد الحرب زيف الوعود الغربية، وحقيقة الأمر المبيت ضدنا من خلال الاتفاقيات السرية والوعود العلنية والخطط التنفيذية ضد وحدة هذا الوطن وأمنه وسلامه وحرية شعبه. أما بعد الحرب العالمية الثانية، فلقد رافق هذا الواقع «المحاصر» تسلل الفكر المستسلم والمهادن، مع ما تسلل من أمراض وتأثيرات الحرب المحكومة بانتصار «دول الحلفاء» على «دول المحور»، ذلك الانتصار الذي زاوج وقتياً بين «ماركسية الشرق» و«ليبرالية الغرب الرأسمالي»! حتى وفّرت هذه النتائج الغطاء الكامل لرياح الفكر الغربي (المتناقض ـ المتوافق) لتفعل فعلها على الساحة العربية، حين تحول وعد بلفور إلى واقع ملموس مؤيد بقرارات سياسية شرقية

وغربية، ولا سيما بعد أن دخلت الولايات المتحدة الأمريكية ساحة النفوذ والصراع بكل ثقلها الرأسمالي و«براءة الدخول» الظاهرية، المؤطرة ببقايا «مبادىء ويلسون»[1] الداعية إلى التعاون والديمقراطية: ظاهرياً.

وإذا كانت «ردود الأفعال» العربية «الوطنية» على تقسيم فلسطين قد أكدت فشل النظام السياسي العربي المدعوم بالوجود الاستعماري، فإن الفكر العربي عانى هو الآخر هذه الآثار المؤذية بسبب «مناطق النفوذ» التي احتلها الفكر الغربي «الوافد»، بين مثقفينا وشبابنا منذ عقود.

لذلك لا غرابة إذا جاءت ردود الأفعال السياسية «الثورية» العربية في مصر وسوريا والجزائر والعراق والسودان واليمن وفلسطين وغيرها، متقدمة على ذلك «الفكر» في «الأفعال»، لكنها متخلفة عنه في الرؤية والتصورات (الواقعية والعقلانية والنقدية) التي شاع أريجها بين المثقفين العرب في المشرق والمغرب، إذا لم نقل إن ثمة «أزمة» نشأت بين «العقل» و«الأنظمة»، لا يمكن فصلها عن المؤثرات «الذاتية» و«الموضوعية» التي تحدثنا عنها في السطور السابقة، انتهت بـ «التجارب السياسية» و«الأجوبة الفكرية» إلى متاهات أضرت بمسيرة المجتمع العربي، وأخّرت تقدمه، من غير ان نبرىء «البرنامج» الأجنبي من مسؤولية هذا الواقع المؤلم، الذي أحاق بـ «الديمقراطية» و«العقل» العربي وأعاق تقدم المجتمع.

مع ذلك تمخض «الفكر القومي» عن أجوبة «عقلانية نقدية» نجحت بتشخيص الواقع، وأشّرت سُبل تجاوزه إلى وضع أفضل وفق شروط قاسية لا تنفصل عن قضايا الإنسان والحرية والتقدم، والعدالة والمساواة، ولكن عليها هي الأخرى أن تدفع ثمن هذا الاكتشاف على الصعيدين السياسي والفكري، مزيد من الدماء والتضحيات والآلام والمعاناة، بعد أن رسمت أبعاد «المعادلة السليمة» بين «الذات» و«الآخر» وفق معايير تختلف كلياً عن معايير المراحل السابقة «التابعة» أو «المنفعلة».

مقدمة ثانية: آثار البرنامج «الغربي» في واقعنا السياسي والفكري

كان من «نتائج» ذلك الواقع المشوش والمضطرب مجموعة من الظواهر السلبية:

١ ـ قيام أنظمة حكم سياسية «قطرية» تخدم المخطط الدولي «المضاد» وتعمل على شرذمة «المجتمع» و«الطاقة العربية» للحيلولة دون قيام حركة النهوض القومي بواجباتها الفكرية والسياسية، بعد أن تركتها هذه المخططات تركض لاهثة وراء الأزمات المفتعلة التي زُرعت في الوطن العربي زرعاً فنياً، بسبب التعاون بين القوى الأجنبية الطامعة

---

(١) انظر هذه المبادىء ومشروعه المقترح لإقامة عصبة الأمم، في: هـ. ج. ويلز، **موجز تاريخ العالم**، ترجمة عبد العزيز جاويد (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٧)، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

التي زُرعت في الوطن العربي زرعاً فنياً، بسبب التعاون بين القوى الأجنبية الطامعة وأحصنة طروادة التي أوجدتها في هذا القطر أو ذاك من الأقطار العربية لتسهيل مهمة الأجنبي.

٢ ـ استمرار التوتر والاضطراب السياسي، بسبب النزعات اللاقومية، والتشتت الفكري، وغياب الرؤية القومية (العقلانية ـ النقدية) الواضحة، وضعف المؤسسات القومية المكلفة بحماية «العقل العربي» و«المجتمع العربي» من عوامل التشتت والضياع.

٣ ـ غياب الاصلاح الجذري الشامل للبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلمية، وبقاء الجماهير العربية معزولة عن مسيرة التقدم الإنساني، عزلتها عن البرنامج السياسي لدولها، وانعكاس ذلك على «الموقف الفكري» الذي بقي «معوّماً» بشعارات كبيرة وامكانات صغيرة انتهت بخيبة أمل جماهيري، في أكثر من ساحة قطرية، بدت معها الأهداف السياسية المشروعة مثل «الوحدة والحرية والاشتراكية» وكأنها «شعارات للمتاجرة السياسية وخداع الجماهير والتلاعب بمشاعرها» على حساب الحقيقة! وهو أمر انتهى بأصحابه[٢] إلى ردود فعل ليست في صالح «الفكر العربي» القومي، ولا في صالح التجربة السياسية التي تتبنى مثل هذه الدعاوى إعلامياً، وتحض عليها!

٤ ـ استمرار الموقف العربي «المضطرب» تجاه حقيقة ما يدبره الآخر (الغرب) ضد الأرض والإنسان والإرادة والثروات والحقوق بسبب انشغال الأنظمة بـ«كراسيها» وغياب الدور الشعبي السياسي، وحرمان المواطنين من حق امتلاك «الحقيقة» المتعلقة بمصيرهم، واعتماد الأسلوب «البوليسي» في امتصاص النقمة الشعبية بدلاً من الانفتاح والحوار والتفاهم معها، الأمر الذي ترك هذه الجماهير فريسة «مواقف» و«تصورات» و«أفكار» و«فلسفات»، تدعو إلى الاستسلام والتيئيس تارة، وتكفر بجميع المبادىء المشروعة والمقدسة تارة أخرى.

٥ ـ إدخال الوطن العربي في نفق الأزمات الدائمة مع «الجيران»: تركيا، إيران، اسبانيا، افريقيا الوسطى، الحبشة... الخ.، بسبب اقتطاع اجزاء من الوطن العربي وإلحاقها بهذه الدولة أو تلك لتشكل بؤراً للتوتر الدائم في المستقبل، تتفجر معه سلسلة من الصدامات والحروب في وجه الأنظمة الجديدة، والحكومات ذات البرامج التنموية البنّاءة، وتشكّل عنصر ضغط على الأنظمة «النامية» تحول دون توظيف امكاناتها البشرية والمادية لصالح التقدم وازدهار الحياة.

وفي كلا الحالتين «القوة المنشغلة بأزماتها المفتعلة» أو «الضعف المعطّل للطاقات»، عانى «العقل العربي» هذه الآثار وما زال يعاني، من غير أن يكون له الخيار الحر في رسم آفاق التطور المستقبلي أو ترجمتها عملياً، بعيداً عن ضغوط الآخر وتدخلاته الوقحة.

(٢) وهو أمر سنتناوله في المبحث الثاني من هذه الدراسة، ص ٣٥١ ـ ٣٥٥.

والشواهد على ذلك كثيرة ومتواترة، انتهت بالكثير من شبابنا إلى اغترابين: «زماني» هرب فيه إلى الماضي الذهبي، و«مكاني» تاه فيه وراء ركب الآخرين أملاً في التقدم ومتابعة الخطى! فكان من نتائج هذه النهايات، مزيد من الفرقة والصراع والقطيعة، بين المفاهيم «القومية» و«الدينية» و«القطرية». وتلك مسألة كُتب فيها وعنها الكثير، ولا سيما بعد أن نجح الفكر الوافد بزرع بذور خطيرة في بنية «الفكر العربي» المغترب! خلاصتها: ان القومية العربية تتقاطع مع «الدين» إذا ما حققت تقدماً على صعيد «السياسة» و«الفكر»، والعكس صحيح! معتمداً على أحبولة تقول بتقاطع النضال القومي مع النضال الديني، في الوقت الذي شكل فيه «الدين» عقيدة حيّة عند العربي، استقى منها روح العدل والصبر والصمود والحق والمساواة، ورفض جميع أسباب الظلم والعدوان، وكان عاملاً من عوامل الثورة ضد الأجنبي في أكثر من قطر.

إن تأجيج هذا «الصراع» المفتعل بين عنصري قوة «العقل العربي»، وأعني بهما «الفكرة القومية الانسانية» و«العقيدة الدينية» الثورية، كان في غير صالح حركة النهضة العربية، ولا في مصلحة العقلانية ـ النقدية. لذلك عانى الشعب العربي كثيراً هذه الاشكالية (القومية والدين) بسبب عدم وضوح العلاقة السليمة بين طرفيها، وكانت ضحية هذا «التضليل» حركة الثورة العربية بفصائلها العاملة كافة، التي ما زالت تعاني آثار هذا الفهم المخطوء للعلاقة إلى يومنا هذا، وفي مجمل الساحة العربية، بعد أن تَصور دعاة «الفكر السياني» «الفكرة القومية العربية» كناتج للفكر الغربي الوافد، شبيهة بـ«الصهيونية»!

ثانياً: العقلانية والديمقراطية والحرية: علاقة تبادلية

العقلانية والحرية والنهضة، معادلة متكاملة في المنظور الفلسفي العربي المعاصر. فلقد رأى زكي نجيب محمود أن من معيقات العمل الفكري «الفلسفي» مشكلة الحرية التي هي في مجتمعنا رأس المشكلات، بسبب اقترانها بالنظام السياسي، وبالقوانين التي تؤمّن هذه الحرية وتحميها، وبالعقول التي تؤمن بها، وبالمناخ الحر الذي يوفر للإنسان فرصة الاجتهاد من أجل العيش الحر الكريم، القائم على احترام العقل والذات المتعلمة والمتطلعة نحو المستقبل المشرق مع الحفاظ على حرية الإنسان في ما يرغب ويحب ويختار ويترك[٣]، على أن يراعى في حماية هذه الحرية للمفكر وللسياسي وللإنسان البسيط مبدأ «**تكافؤ الفرد والجماعة**»، وتوفر الفرص في الحقوق والواجبات والمسؤوليات. لهذا السبب اقترنت الحرية بالوطن، وباستقلاله، وبالمواطن وحقه في الحياة السعيدة، وبالأمة ودورها الحضاري.

وبسبب الضغط الاستعماري على وطننا وإنساننا، اقترنت «الفكرة القومية» بفكرة الحرية السياسية، بعد أن خرجنا من سلطان الترك إلى سلطان الغرب، حيث أخذت بواكير الوعي القومي شكل مشاعر «وطنية وقومية ودينية» ارتبطت باللغة والتاريخ

(٣) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩)، ص ٧٣ ـ ٣٦٥.

والمشاعر المشتركة والآمال والأهداف المشروعة، وبالعقيدة. فنحن، وفي ضوء المقدمات السابقة، كنا «مقهورين» في علاقاتنا مع الغرب، لذلك جاءت فكرة «الحرية» نقطة تماس بين «القاهر» و«المقهور» كما يقول محمود[٤]، أو بين الفاعل (أي الغرب)، والقابل (أي العرب) كما يقول العظم[٥]، أو بين «مستعمِر» و«مستعمَر» كما تقول الأدبيات الثورية؛ الأمر الذي دفع بمفكري الأمة إلى ربط الحرية بالاستقلال، مع جميع ما رافق مفهوم الحرية من تفصيلات تتصل بالعدالة الاجتماعية.

وحين أصرّ المستعمر على عدم سماع حقوقنا، ارتقت مسألة «الحرية» إلى مستوى المواجهة الشاملة معه، بفضل «الفعل» الذي حركه موقف فكري ـ فلسفي، في هذا القطر أو ذاك، يؤمن بالتحرر وإطلاق الطاقات. من هنا كان للفلسفة رأي ثابت لكي يصبح الفكر معبراً عن ارادة الأمة وسبيلاً للتغيير[٦]، فكان تيار العقلانية العربية النقدية، يُقرن «النظرية بالواقع» و«الفكر بالحرية»[٧]، وبهذا شكلت «الحرية» مبحثاً من مباحث «العقلانية» العربية، كما هي في الغرب؛ «مبحث فلسفي» اقترن عندنا بالنضال القومي المشروع، وبحاجات الشعب العربي الأساسية وبمصيره، فكيف تعامل مفكرو الأمة مع هذا المبحث الحيوي؟

للإجابة عن هذا السؤال، توجب علينا الأمانة العلمية والنظرة الشمولية أن نقف عند آراء المفكرين العرب الذين يشكلون مجموع اللوحة الفكرية العربية في العصر الحديث (القرن التاسع عشر) وبقية عقود القرن العشرين (عصر النهضة):

تعود نشأة الموقف العقلاني العربي إلى أيام الطهطاوي الذي عانى بسبب الحرية ودعوته إلى المساواة ونشر التعليم وبناء المجتمع على أسس حديثة، وتلاه في مسعاه هذا مجموعة من المفكرين الداعين إلى الحرية والعلم والعمل، بعد أن ربطوا العلم بالحرية، والعمل والعقل والوطن والشعب.

وبهذا اكتسب السعي من أجل الحرية بين المفكرين بعداً وطنياً وثقافياً لم يكن بعيداً

---

(٤) زكي نجيب محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ط ٣ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٣٠.

(٥) صادق جلال العظم، **الاستشراق والاستشراق معكوساً**، المفكر العربي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، المقدمة. وانظر نقد: خليل أحمد خليل، «الثقافة العربية الاسلامية وصراع الفاعل والقابل،» **دراسات عربية**، السنة ١٨، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١)، ص ١٦١ ـ ١٦٨.

(٦) محمود، **ثقافتنا في مواجهة العصر**، ص ٢٥ ـ ٥١.

(٧) ابراهيم بيومي مذكور، «تاريخ الفلسفة،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر الفلسفي في مائة سنة**، أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأميركية، سلسلة العلوم الشرقية/ جامعة بيروت الأميركية، منشورات كلية العلوم والآداب؛ الحلقة ٣٩ (بيروت: الجامعة، ١٩٦٢)، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

عن رياح الثورة الفرنسية ولا أفكار جون لوك، أو جان جاك روسو ومونتسكيو[٨]. وبسبب اختلاف طبيعة القوى المهيمنة على المشرق العربي، قبل الحرب العالمية الأولى أو بعدها، عن تلك التي في مغربه[٩]، وجدنا خير الدين التونسي وابن باديس والثعالبي والشابي وغيرهم يدعون إلى الحرية التي حمل الطهطاوي لواءها، وتابعه في ذلك كل من الكواكبي وعلي مبارك ومحمد عبده وقاسم أمين والزهاوي والرصافي، والمازني وميشيل عفلق[١٠]... وهكذا أجمع «المختلفون» في المناهج، على «الحرية» وضرورتها، لكنهم اختلفوا في كيفية التعامل معها في الحياة السياسية بسبب فقدان الفرصة التاريخية. ولو عدنا إلى المصادر الفلسفية التي درست مفهوم الحرية، لوجدناها تتحدث عن نزعة فطرية متأصلة في الإنسان، لكي يحيا طليقاً من كل قيد مكره عليه، ويستعرض لنا محمد عصفور مجموعة تعريفات لمفكرين غربيين يغلب عليهم الطابع الفلسفي ـ القانوني، فلقد اعتبر اودن الحرية «أساس كل القيم»، أما جون لويس فجعلها «اسم لجمّاع ملكات الإنسان واشباعاته وآماله، مادية كانت أم روحية»[١١]، حتى بدت الحرية وفق هذا المنظور «الاطلاقي» حاجة للبشرية لا يمكن الاستغناء عنها وصولاً إلى «العدالة» المنشودة. مع ذلك تبقى «الحرية» من أكثر المصطلحات نسبية، من حيث تفاوت مفهومها عند المفكرين بتفاوت وجهات نظرهم، حتى توزعت في عصر النهضة على منظورين: **الأول** يراها متجسدة في قدرة الإنسان وسلطته على التصرّف الحرّ، كما رآها لوك. **والثاني** يراها معبّرة عن حكم العقل وانطلاقه، كما كانت مع روسو وهيغل[١٢]. أما برادلي، فيرى الحرية «استقلال الإنسان عن أي شيء فيما عدا القانون الخلقي وحده»[١٣].

وللدلالة على نسبية المفهوم جرى الحديث عن «حرية» دينية وأخرى اجتماعية، ومثالية ورومانسية وطبيعية وفوضوية، بمعنى يتفاوت بتفاوت كل مفهوم من هذه المفاهيم ومنطلقاته الفلسفية والايديولوجية، وإن بقي «المعيار» و«المحك» الأساس في بيان طبيعة

---

(٨) نؤاد مرسي، «حول الازمة الثقافية والازمة الاجتماعية في مصر،» **مجلة اليقظة العربية** (القاهرة)، السنة ٣، العدد ٧ (١٩٨٧)، ص ٩٥ ـ ١١١.

(٩) علي حسين الجابري، **فلسفة التاريخ في الفكر العربي** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٩٣)، ص ٢٦٨ وما بعدها، وخيرية عبد الصاحب وادي، **الفكر القومي العربي في المغرب العربي** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٢)، ص ٤٥ ـ ٢٣٦.

(١٠) انظر الآراء التشكيكية التي تحدث عنها حسين في: محمد محمد حسين، **الإسلام والحضارة الغربية**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١)، ص ١٨ ـ ٧٨ وقارن ذلك بحقيقة ما ورد في: ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، في: **الاعمال الكاملة**، ٤ ج (بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٧).

(١١) محمد عصفور، **الحرية في الفكرين الديمقراطي والاشتراكي**، في الحرية والسلطة (القاهرة: [المطبعة العالمية]، ١٩٦١)، ص ٨ ـ ١١.

(١٢) تفحص مجمل الآراء عند هيغل في: علي حسين الجابري، «فلسفة التاريخ بين هيجل ونيتشه في المصادر العربية،» **مجلة زانكو** (السليمانية)، السنة ٥ (١٩٨٠)، ص ٢ ـ ١٨.

(١٣) عصفور، المصدر نفسه، ص ١٤.

تلك الحرية هو في معادلة «الفرد» و«المجتمع» التي جرّت خلفها جميع المواقف «الذرائعية» و«المادية» على حد سواء، إلى جانب من يرى ان الحرية لا تتوفر إلا لمن يعيش على طبيعته، كما عند روسو، وإن اتخذت طابعاً متشائماً عند من أصيب بخيبة الأمل من جراء دموية الثورة الفرنسية وآثارها. أما المتفائلون، فيرون الحرية متجلية في السعي الجاد نحو المستقبل الأفضل، الذي سوف يقطف الانسان خلاله ثمار العلم والحضارة والتقدم لكي يعيش سعيداً[14].

ولعل اشكالية الحرية تتجلى، على صعيد الفلسفة الغربية، في الجدل التاريخي بين «الفرديين» والجمعيين، الذي انتهى بهم إلى أحد الموقفين:

الأول، التعبير عن المذهب «الفردي» القائل بضرورة ترك الأفراد أحراراً في نشاطاتهم الاقتصادية في هدى شعار آدم سميث: «دعه يعمل دعه يمر» في كتاب **ثروة الأمم**، الذي شكّل أساساً من أسس الحرية في المجتمع الرأسمالي القائم على اقتصاد السوق.

الثاني، التعبير عن المذهب «المجموعي» القائل: إن الحرية علاقة اجتماعية بين الإنسان (الذي يجب أن يعيش) وبين المجتمع ودولته، للقضاء على مسوّغات ظلم الإنسان للإنسان، كشرط لتحقيق الحرية الكاملة التي لا تتوافر لدى الماركسيين الا بزوال الدولة واندثار السلطة السياسية في المجتمع الشيوعي[15]! ومحصلة ذلك العودة إلى الحرية الفردية، ولكن بمنظور خيالي «يوتوبي»[16]، كما أدت سيادة المذهب الوضعي ـ النفعي ـ البراغماتي إلى نكسة لفكرة الحرية وتطبيقاتها ومؤسساتها من خلال لعبة الديمقراطية البرلمانية، ذات الإرث النظري الذي يعود إلى فلسفة جون لوك، وجون ستيورات مل، وهوبز، وبنثام، وصولاً إلى وليم جيمس وجون ديوي[17]، الذي وفر الغطاء الفكري لفلسفة النهب والاستغلال وسرقة ثروات الشعوب النامية ومصادرة حقها في الحياة الحرة الكريمة.

وبقي السؤال الأهم: أين هو المفهوم «الثالثي» للحرية، ولا سيما في وطننا العربي؟ لقد حاول الكثير من المفكرين العرب الإجابة عنه، وفق مفاهيم «وجودية» و«شخصانية» و«جوانية» و«أخلاقية»، معروفة ومتداولة عند كل من بدوي، والحبابي، وعثمان أمين، ومالك بن نبي، وغيرهم، كما تعرض لها حسام الآلوسي في الفصل السابع من كتابه

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦٥ و ٣٠٨.

(١٦) الياس فرح، **تطور الفكر الماركسي: عرض ونقد**، السياسة والمجتمع، ط ٦ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٣١ ـ ٢٧٩.

(١٧) عصفور، المصدر نفسه، ص ١٤٩ و ٣٣٥، وعلي حسين الجابري، «منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية،» ورقة قدّمت إلى: ندوة المجمع العلمي العراقي، نيسان/ ابريل ١٩٩٤، ص ٨ ـ ٩ و ٤٨.

الفلسفة والإنسان[١٨]. ولن ندلي بدلونا في فحص الموقف الفكري العربي من «الحرية» الا بعد أن نقف عند قراءتين متناقضتين للمفكرين العرب: **الأولى متشائمة، والثانية متفائلة.**

الأولى: المنظور المتشائم لمسألة الحرية في العقل العربي

لن أذهب في متابعة الخط المتشائم في الفكر العربي بعيداً عن العقد الأخير الذي تابع فيه بعضهم الموجة «العالمية» لما يعرف بالنظام الدولي الجديد، فها هو أبو ريدة يتحدث عن دور «الرأسمالية العالمية» بقيادة أمريكا في وضع الأمور في نصابها وإعادة الحق إلى أهله في الكويت، وحماية الإسلام والدفاع عنه «وردع دعاة القوة وأنصار التوسع والعدوان»، ويبتهج لثمار الديمقراطية الغربية، ومسيرة التطبيع مع الأديان الأخرى! وصولاً إلى «أمن الشرق الأوسط»! ثم يصل إلى ذروة الطرح المضلل حين يقول: «وفي عصرنا وبعد المزيد من معرفة الغرب الأوربي والأمريكي بحقائق الإسلام أصبحت الدول في الغرب كله تأذن بإنشاء دور العبادة والمراكز الثقافية الإسلامية في بلادها»، ثم يعقب على ذلك قائلاً: «وهكذا بدأ التوازن والتعادل بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي»[١٩]. ولو بقي أبو ريدة على قيد الحياة بعد عام ١٩٩١ لعرف حقيقة الموقف الغربي من الإسلام والمسلمين في الكثير من بقاع العالم!

أما حازم مشتاق، فكان هو الآخر مأخوذاً بالنظام الدولي الجديد ومنطقه، لذلك راح يتحدث عن «الفلسفة من التعصب إلى التعصب المضاد» داعياً إلى التحرر من «الوعي الايديولوجي» تحت ذريعة «الوعي الاستراتيجي»[٢٠] الذي يراه وسيلة الليبرالية العربية المعاصرة في الخروج من المحنة التي يعيشها المجتمع العربي، وألا يقابل العربي «التعصب الغربي» بتعصب مضاد يتجه الى القومية والعقيدة.

وهذا أمر سبق وتناوله فيصل دراج[٢١] في مقاله المتشائم عن السقوط التاريخي للايديولوجيات التقليدية، بل هو حديث عن سقوط القناعات «العربية»، بعد أن ربط «التقدم» المنشود بالمحاكمة العقلانية التي يتوجب عليها أن تقف عند الوقائع التجريبية وتنقض اللاهوت وتتجاوزه، وتعترف بذاتية السببية، التي هي سمة العصر في تعامله مع أشكال العقلانيات المحتملة على صعيد الفكر العربي، وصولاً إلى «عقلانية مجتمعية تجعل

---

(١٨) حسام محيي الدين الآلوسي، **الفلسفة والانسان** (بغداد: دار الحكمة، ١٩٩٠)، ص ١٩٦ ـ ٢٨٧.

(١٩) محمد عبد الهادي أبو ريده، «تجديد الحضارة المعاصرة،» **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، العدد ١ (حزيران/يونيو ١٩٩٢)، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

(٢٠) حازم طالب مشتاق، **من الوعي الايديولوجي إلى الوعي الاستراتيجي** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٩٣)، ص ١٤ ـ ١٧، و«التعصب والتعصب المضاد،» جريدة **العراق**، ١٦/ ١١/ ١٩٩٢، ص ٥.

(٢١) فيصل دراج، «السقوط التاريخي للايديولوجيات التقليدية،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر الفلسفي الثالث، عمان، ١٩٩٢، ص ١ ـ ٧.

العقل مركزاً للإنسان، بل تجعل الإنسان مركزاً للوجود». إن دراج يقدم رؤياه حول مسائل الحرية والديمقراطية والعقلانية في إطار «خطابي» خالٍ من المصادر والتوثيق، لكنه لا يخلو من «خلفية معينة» تتحدث عن بديهيات عامة. فهو يرى أن محاولات العقلانية العربية عند الطهطاوي وطه حسين وعلي عبد الرازق، وصولاً إلى صادق جلال العظم وياسين حافظ والياس مرقص، جاءت لمقاربة الواقع من خلال علاقة «المعرفة بالسلطة» أو لبيان حدود العلاقة وطبيعتها بين اللاعقلانية السياسية والعقلانية النظرية التي أدت إلى فشل الأجوبة القومية والماركسية والدينية للمشكلة العربية جملة وتفصيلاً.

إن عروض دراج النقدية هذه، تبدو منطقية في ضوء الأمثلة التي يسوقها عن الواقع العربي، حتى بدا الجنرال شوارزكوف في نظر خالد محمد خالد «مناصراً للحق» بما يعبر عن لاعقلانية التبريرات الاستسلامية، لكنه (أي دراج) لا يخرج عن موقفه «النقدي» الذي يدعو فيه العقلانية العربية إلى «قراءة الإخفاق التاريخي للعقلانية في المجتمع العربي»[٢٢]، من غير أن يقترح الحل!

أما أحمد ظاهر، فيؤشر مظاهر السقوط في المجتمع العربي المعاصر، بغياب «الحرية والعقلانية»، التي نتج منها فشل تحقيق الوحدة، والغرق في بحيرة الاستهلاك، والعشائريات والسلطويات والغيبيات، فبقيت الهوة بين الحاكم والمحكوم كبيرة، كما بقي مجتمعنا ساكنًا لا يتقدم، وكأنه يدور حول نفسه!

إن ظاهر يتألم لغياب المفهوم «الدينامي للزمن» ويفتش عن شروط النهضة في ظل التجارب القطرية، ويعترف بتأثير «العوامل الخارجية» في هذا الواقع، لكنه يعزو الانحطاط الى العامل الذاتي وحده! وبذلك فقد الرؤية الشمولية للمشكلة.

إن المبررات التي يسوقها ظاهر في نقده الواقع العربي، تبدو ـ للوهلة الأولى ـ معقولة، لأنه يربط مسألة العقلانية بالحرية، ويعرض لمشكلات ملموسة، لكنه يغيب هو الآخر في «جب» التنظير الذي لا يخرج منه بجواب أو حل ينتشل العربي من نفق السقوط! فالولاء للحكام رمى بثقله على الفكر إلى جانب ضغط الحركات «السيانية»، وأدى إلى «تحجيم العقل» ومنعه من اكتشاف المستقبل، وضياع الحركات القومية بين الأرض والسماء، بل يتخذ من الصراع الفكري بين القوميين والتطوريين والسيانيين دليلاً على عجز هذه الأمة عن تجاوز ضعفها، من غير أن يشخّص الأسباب الحقيقية ـ أو يصرح بها ـ الكامنة وراء ذلك الواقع المحزن، لينتهي إلى القول: «إن تجاوز معضلة تعريف المفاهيم العقلية وربطها بالواقع العملي من الأمور التي لا تتفق مع العقل العربي»، ليعلن في النهاية خرافة مصطلح «الأمة العربية»[٢٣] ذاته لا لذنب جنته سوى أنها ابتليت بأنظمة

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(٢٣) أحمد ظاهر، «معوقات النهوض العربي،» ورقة قدّمت إلى: المؤتمر الفلسفي الثالث، عمان، ١٩٩٢، ص ١ ـ ١٩.

فاسدة وحكام مستبدين وعملاء للاجنبي.

وتصل التشاؤمية عند سيد يسين إلى حدودها المؤلمة، وهو يتحدث عن العرب في ظل المتغيرات الدولية، فلم يعد السؤال الفلسفي: ما هو مصدر الفكرة وجوهرها، بل «ما هو مدى صدق الفكرة وقدرتها على التأثير الإيجابي على الواقع» ولاسيما في مجالي «الحرية» و«العمل»؟

إن سيد يسين[٢٤] في محاضرته «سقوط النظريات السائدة وتحدي حوار الحضارات» إنما يصطف إلى جانب دعوة صموئيل هنتنغتون حول «التصادم الحضاري». لذلك يسوق ثلاث ظواهر لطبيعة العصر: **الأولى**، تغيير العالم، جدلية الصعود والسقوط والوسطية. **الثانية**، الثورة الكونية وبداية الصراع حول المجتمع العالمي. **والثالثة**، تحدي «صراع الحضارات»، لا حوارها!

وعلى العرب أن يتعاملوا مع الواقع في ضوء مظاهره وأدواته مع مراعاة:

١ ـ جسامة الأحداث العالمية وسرعتها (عاصفة الصحراء وتفكك الاتحاد السوفياتي).

٢ ـ تصاعد نشاط النزعات القومية المتطرفة.

٣ ـ اشتداد موجات الأصولية الدينية في العالمين الإسلامي والعربي.

٤ ـ تزايد العنف السياسي إلى حد الحروب الأهلية في «الجنوب».

كل هذه المظاهر كشفت، بحسب رأي سيد يسين، عن أزمة الدولة وفشلها في التعامل مع الجماعات العرقية التابعة لها، وغياب الديمقراطية، واعتماد أسلوب القهر السياسي، وإهمال الخصوصيات الثقافية، متخذاً من تفكك المعسكر الاشتراكي وسقوط الاتحاد السوفياتي دليل فشل «الدولة القومية». كما كشفت عن العنصرية والتطرف في الصراع.

وينتهي الباحث إلى نتائج تتوافق مع ما ورد في **نهاية التاريخ** لفوكوياما[٢٥].

وبعد أن يعترف سيد يسين بصعوبة تحديد أسباب الانهيار الحقيقية، يرى أنها تعود إلى:

---

(٢٤) سيد يسين، «نحن والفكر العالمي،» الرأي (الاردن)، ١٥/ ٧/ ١٩٩٤.

(٢٥) فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ**، ترجمة حسين أحمد أمين (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٩٣)، ص ٨ ـ ١٢٧، الذي لم يكتفِ بإيراد الذرائع الأمريكية حول سقوط الشيوعية وانتصار الرأسمالية، بل يصل فيه التمويه إلى درجة يعتبر إيران دولة ديمقراطية وإن لم تكن ليبرالية في ظل حكم الملالي، مع أنه يرى في انتصار الإسلام في أي مكان خطراً على الديمقراطية الليبرالية (ص ٥٥).

١ ـ غياب الديمقراطية في بناء العلاقة القومية للجماعات التي تشكل الدولة وتنضوي تحت حكمها.

٢ ـ تجاهل الخصوصيات الثقافية للجماعات الإثنية.

٣ ـ محاربة الأديان وفرض الإلحاد واضطهاد المتدينين من قبل الأنظمة الشيوعية.

٤ ـ إعلاء شأن الايديولوجيا على حساب الواقع.

٥ ـ تحويل الإنسان «الأناني» إلى كائن جماعي «مجموعي» يعمل للصالح العام.

٦ ـ إلغاء الملكية الخاصة وشروط تنمية الذات.

٧ ـ غياب الحرية وحقوق الإنسان.

هذا، وغيره من «أسباب» معوَّمة يراها سيد يسين وراء اليأس والقنوط الذي أحاط بتحليلاته من غير أن يمسّ مشكلاتنا وكيفية معالجتها في هذا العالم الصاخب، خصوصاً وهو يتحدث بلغة «نحن والفكر العالمي» بعد أن جعلنا «نقطة» تتحرك على المحيط المشدود إلى قوة الجذب المركزية! هذا الفكر المتشائم لم يعالج المعضلات بمقدار ما جسّمها وأعلن إفلاسه، وهو أمر لم يقف عنده «العقل العربي» عاجزاً، بل كان له رأي آخر.

الثانية: الموقف المتفائل لمسألة الحرية في العقل العربي

على كثرة ما كتب عن الحرية في دائرة الفلسفة، بقي هذا المفهوم في الفكر العربي أسير منطلقاته «الفلسفية» الغربية، البعيدة عن واقع المجتمع العربي، ومسيرته السياسية والثقافية، وبدت معه هذه المسألة وتطبيقاتها «الديمقراطية» قضية هامشية سرعان ما تُغيَّب بين ملفات الأجوبة الفكرية المتناقضة!

وقبل أن نحلل طبيعة الموقف «العقلاني» من مسألة «الديمقراطية» في المجتمع العربي، لابد لنا من أن نقف عند الجواب المتفائل للعقل العربي على مشكلات هذا المجتمع ومعضلاته الفكرية التي سبق وتحدث عنها زكي نجيب محمود.

يقول فؤاد زكريا[٢٦] عن الديمقراطية، إنها مناخ إنساني في ما تفرضه من «عقلانية وروح نقدية، وترتكز إلى المناقشة الحرة... تزيل من عقول الناس مفهوم السلطة المطلقة التي لا تناقَش». وبهذا جعل «العقلانية ـ النقدية» من ثمار الديمقراطية، لا سبباً لها. وهي بالتالي، الشرط الضروري للانتقال بالوعي من الاستسلام إلى المحاكمة. فالفلسفة بوصفها جدلاً يرتكز على الحجة والبرهان، هي ذاتها نوع من الديمقراطية العقلية التي

---

(٢٦) فؤاد ذكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الاردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٥٧ ـ ٥٨.

نحتكم إليها. فالديمقراطية التي نريد «هي المبدأ السياسي الذي يساعد جموع الشعب على أن تقول لا في الوقت المناسب، وعلى أن تناقش وتعترض ولا تقبل المسلمات المطلقة».

وحين يعرض هذه «الأمنية» على «الواقع العربي» يعترف بأن الواقع يكشف عن ابتعاد وطننا العربي «عن ذلك المناخ الذي يسمح بالعقلانية والديمقراطية وازدهار الفكر الفلسفي»، مع أن بنا حاجة إلى تحقيق الحد الأدنى من «العقلانية ومن الديمقراطية ومن الفكر الناقد».

أما حسن حنفي[٢٧]، فيرى من بين أهم شروط حل مشكلات المجتمع العربي «تحقيق الحرية والديمقراطية» لمواجهة «القهر والطغيان» الذي يسم الواقع العربي اليوم. وبلغة أدبية، يكشف حنفي محنة هذا الشعب وبحثه عن «الحرية» و«الديمقراطية»، فيضع على كاهل الفلسفة مهمة كبيرة في زماننا هذا، كما كانت لها مثل هذه المهمة في كل زمان ومكان، فيقول عن واقع الحياة في مصر والأقطار العربية الأخرى: «فقد عُرفت مجتمعاتنا بأنها مجتمعات القهر والتسلط والطغيان، سجوننا ملأى وأفواهنا مكممة، وأجهزة إعلامنا في يد الحكومات، وصحفنا ومجلاتنا مراقبة، وأجهزة الأمن تتحكم في كل شيء، تسمع وتراقب، حتى أصبح الخوف والترقب، البناء النفسي للجميع؛ ويفشل درس الفلسفة بسبب الخوف... الكل يبغي التعايش وعدم فقد الوظيفة لتربية الأطفال ورعاية الأسرة. هكذا نشأت الازدواجية في حياتنا القومية، وظهر الفرق بين الحديث الخاص، والحديث العام، بين لغة حلقات الأصدقاء، ولغة الاجتماعات الرسمية... حتى أصبحت السلطة كالجنس والدين محرمات لا يجوز الاقتراب منها» أو كشف نواقصها وخطاياها!

فما هو موقف الفلسفة، بل العقل العربي، إزاء هذا الواقع؟ يقول حنفي: «الفلسفة ليس لها موضوع إلا الحرية، ولا غاية إلا التحرر، وقد شغل الموضوع مفكرينا القدماء...»، أما اليوم «فنحن نفتش عن الحرية»!

وينحى هشام غصيب باللائمة على الخطاب الثقافي العربي المعاصر لأنه يتسم بـ«التهويل» و«التعميم»، «فحين يتناول الديمقراطية، مثلاً، يتناولها في المطلق ولا يحدد نوع الديمقراطية المقصود، ولا امكاناته في المجتمع العربي المعاصر، ولا طبيعة الفئات الاجتماعية التي تصبو إلى تحقيقه وترفع راياته بالفعل، كما أنه يصمت عن التناقضات الجدلية التي تنخر جسد ثلة من ألوان الديمقراطية، والتي تجعلها تتعايش مع أقسى أنواع الاستغلال والاغتراب والشقاء... فتراه يوهم الجماهير العربية بأن خلاصها من العبودية والتبعية والاستغلال انما يكمن في عصاً سحرية تنتظر من يؤمن بها من الزعماء العرب، الديمقراطية! وبدلاً من أن يبرّز قضية الديمقراطية بوصفها بُعداً من أبعاد المحنة الحضارية

(٢٧) حسن حنفي، «موقفنا الحضاري،» ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

المتشعبة الابعاد، التي تمر بها الأمة العربية، فإنه يختزل هذه المحنة بكل حيوتها وتشعبها وتعقدها إلى تصوره الهزيل للديمقراطية، انه بحق خطاب اختزالي في صميمه»[٢٨].

ثم وقف غصيب طويلاً عند مبحث «نحن والديمقراطية» مستعيناً بنصوص لزكي نجيب محمود من كتاب **التجديد**، عزا فيها «أزمة الديمقراطية» إلى انعدام الديمقراطية ومفهومها في التراث السياسي العربي، إلى جانب فشل المجتمع العربي في إقامة الجسور مع «الديمقراطية الليبرالية» الغربية.

ناقش غصيب هذه الآراء مناقشة نقدية، وكشف خطأ بعضها، وأكد عدم خلو تراثنا من «التجربة الديمقراطية»[٢٩]، ولكن المشكلة تكمن، في جملة ظواهر، منها:

- عجز الفئات الحاكمة عن استعمال جهاز الدولة الحديث استعمالاً ديمقراطياً.
- ضخامة الضغوط التي يعانيها المجتمع والدولة.

ثم يلخص لنا حقيقة أزمة الديمقراطية التي يعزوها إلى:

- الميراث المتخلف لأنظمة الحكم والحكام.
- الانفصام بين الدولة والمجتمع المدني.
- مفارقة الروح الثورية ظروفها التاريخية وتحول الوسائل إلى غايات!

لذلك يتوجب على «العقل العربي» ان يتعامل مع قضية الديمقراطية في ضوء الأسلحة العلمية والنقدية التي عليه أن يتسلح بها وهو يخوض تجربة حساسة!

ووجدنا ناجي علوش[٣٠] من أكثر الباحثين استغراقاً للبعد الفلسفي الغربي وهو يفتش عن العلاقة بين الحرية والديمقراطية والعقلانية.

يتحدث علوش عن «العقلانية» كاتجاه فلسفي انساني، القصد منه ادراك العالم والتعامل معه عقلياً خارج أوامر الكنيسة، حتى نشأت فكرة «التقدم» رداً على هذه الأوامر، فتحدث جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) في محاولة عن «الحكومة المدنية»، كما تحدث مونتسكيو (١٦٨٦ ـ ١٧٥٥) عن روح القوانين، وجان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) عن العقد الاجتماعي. في هذه الظروف ولدت فكرة «العقد الاجتماعي» و«إرادة

---

(٢٨) هشام غصيب، «نحن والفكر المستورد،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الاردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٤٣٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٤٦ ـ ٤٤٩.

(٣٠) ناجي علوش، «العقلانية في الممارسة السياسية العملية،» **الوحدة** (الرباط)، السنة ٥، العدد ٥١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨)، ص ١٤٧ ـ ١٥١.

الشعب» لتكون رداً على «الحق الالهي في السلطة» وحق بعضهم في السلطة المطلقة! وليمهدوا لأفكار الثورة الفرنسية في الحرية والإخاء والمساواة.

لقد كان للظروف المتجددة فضل إطلاق القوى الجديدة، كما يقول علوش، الذي يعزو ولادة «العقلانية» في الغرب إلى «الرأسمالية»، ولا سيما في دائرة السياسة، ونظريات العقد الاجتماعي، وفصل السلطات، وإرادة الشعب الحرة، وفي الوقت نفسه أباحت الرأسمالية «احتلال المستعمرات وتأييد الأنظمة القمعية، ومحاربة القومية!». لهذا السبب أخضع الباحث العقلانية الغربية للفحص في ضوء «الممارسة السياسية»، فكانت ملامحها تشير إلى:

ـ تجاوز القطعية الدينية بفضل الخطاب العلماني الذي تبنته هذه العقلانية.

ـ تجاوز مفاهيم الفلسفة السياسية المحدودة المفاهيم في الحكم المدني والمساواة وحقوق الانسان، إلى مستوى جديد من المفاهيم عن الطبقات والجماعات والنقابات.

ـ فصل الأخلاق عن القوانين الدينية، وبما يؤكد ان «العقلانية ثورة فكرية دائمة وثورة اجتماعية دائمة»[٣١].

أما بعد قرن من الزمان (١٨٧٥ ـ ١٩٨٨)، فيقف الباحث حائراً بين منطلقات نظرية غربية عن «الحرية والديمقراطية» في المجتمع الغربي، وواقع عربي يعاني «محنة الحرية»، قائلاً: «ها هي مشكلة الحرية تطرح إشكالاتها دون ان تجد من يجرؤ على مناقشتها بحرية»، والسبب كما يستعيره من المفكر الماركسي عبد الله العروي هو «أن الدولة العربية ما زالت لاعقلانية، واهنة، وبالتالي عنيفة، . . . وهي بالتالي لا دولة بالمعنى الحديث ولاعقلانية»[٣٢]. إن هذا الحكم المرير على «الدولة العربية» ظل عائماً بين الأنظمة «الملكية المستبدة» و«الإمارات والمشايخ» و«الأنظمة السياسية العميلة للأجنبي» التي شكلت جبهة عريضة ضد الحق العربي في الثروة والسعادة والحياة المرفهة.

ووقف مصطفى حجازي على أهمية الديمقراطية والإجماع حولها لسببين: **الأول**، ان الديمقراطية من أكبر أزمات الوطن العربي على صعيد الواقع. **الثاني**، استقطاب الديمقراطية اهتمام جميع الباحثين (نظرياً)، إلى جانب عموم الناس.

إن جل الدراسات التي تناولت أزمة الديمقراطية في الوطن العربي[٣٣] ترى «أن لا

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥١.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٣٣) انظر: ابراهيم سعد الدين، «مقدمة،» في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، وقد تضمنت هذه المقدمة تلخيصاً لاعمال الندوة. انظر أيضاً: خالد الناصر، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

خلاص للعالم العربي إلا بالوحدة والديمقراطية»[٣٤]، وبهذا فقط تتشكل شروط «المشروع الحضاري العربي الجديد» الذي يضع حلولاً لمعاناة الإنسان العربي اليومية «ويحول دون تزايد القهر والكبت السياسي». والمؤلم حقاً ان هذه المعاناة تزايدت مع صعود الأحزاب الثورية التقدمية التحررية إلى السلطة في بعض الأقطار العربية، الأمر الذي يفصح عن ازدواجية «الشعارات» و«التطبيق» إلى حد «إهدار قيمة الإنسان» و«ارتباك العلاقة بين السلطة والجماهير، والثروات، والحياة»، وينعكس سلباً على كرامة الإنسان (المرأة، الطفل، الشيخ)... بفشل الأنظمة عن استيعاب هموم الناس.

لا تتصل أزمة الديمقراطية، كما يراها حجازي، بالتعبير عن الرأي والمشاركة في صنع القرار السياسي أو تنفيذه، بمقدار ما تعني هدر قيمة الانسان وفقدان قدسية وجوده الإنساني، من ناحية، وفقدانه السيطرة على مصيره ازاء القوى المحيطة، من ناحية أخرى. المسألة إذاً «تتعلق بكيان المواطن ذاته وصناعته لمصيره» بعد أن أصبح «القهر هو الاسلوب السائد في العلاقات الاجتماعية، علاقة تسلط من الأعلى إلى الأسفل، عن طريق التماهي بالمتسلط» من الادنى، لأن مثل هذا التسلط «يلغي دور العقل» وقيمته ويحوله إلى كائن «يجتر ذاته ويكرر خبراته وأفكاره»، وبذلك يخسر الحصانة التاريخية التي تعين الانسان على «إعلان هويته وتطويرها».

إن فقدان الحصانة التاريخية كان وراء الإساءة للديمقراطية، حتى للناس الذي **«وصلوا إلى دفة الحكم بواسطتها»**. تلك هي صعوبة و«محنة الديمقراطية» التي بقيت مفتقرة إلى المقدمات التربوية والتاريخية التي تقوم على احترام الآخر واحترام الواجب ومسؤوليته العامة، ومن غير هذين الشرطين لا يمكن بناء المستقبل العربي العقلاني، الذي يستعيد فيه الإنسان العربي كرامته وقيمته الإنسانية، ولا يمكن اطلاق طاقات الفرد لصالح الفرد والجماعة. ومتى ما توفر هذان الشرطان، حُق للسلطات ان تكتسب مشروعيتها الدستورية والشعبية. ومن أجل أن يعرف الانسان العربي دوره في مثل هذه «المعركة»، نحى عبد الرحمن منيف على المثقفين العرب المتأثرين بالفكر الغربي والداعين إلى نظرياته ونمط حياته والمتعلقين بالعقلانية الغربية، باللائمة، لأنهم يرون «العقل العربي متخلفاً بطبيعته» وعاجزاً عن استثمار «العقلانية الغربية أو العلم الغربي»[٣٥]، مع أن المطلوب جماهيرياً وحضارياً وجود الديمقراطية المقيدة للحاكم، والمالك، والقوي، كما هي، أماناً لعموم المواطنين: «هذا هو الدرس الذي يجب أن يستوعبه الذين يحكمون، الذين يملكون، والذين بأيديهم القوة، قبل الآخرين، لأن الحكم لا يدوم، ولأن الملكية قوة

---

(٣٤) مصطفى حجازي، «نحو عقل عربي مستقبلي على ضوء تحليل البُنى الاجتماعية العربية الراهنة،» الوحدة، السنة ٥، العدد ٥١ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٨)، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(٣٥) عبد الرحمن منيف، **الديمقراطية أولاً... الديمقراطية دائماً** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢)، ص ١٩.

مؤقتة، ولأن القوة كثيراً ما تتحول ضد صاحبها، من هنا تبدأ العقلانية، ويبدأ التعامل ضمن منطق يتجاوز القوة الغاشمة أو المفاجأة... أو الصدفة»[٣٦]. الديمقراطية هي «المناخ... الذي يرسخ العقلانية ويسمح بمناقشة القضايا كافة تمهيداً للوصول إلى أفضل الحلول... وهي التي تساعد على الانتقال الهادىء والمتدرج والمنطقي...»[٣٧] في العلاقات والقناعات والحلول.

ثالثاً: الفلسفة والموقف العقلاني المنشود من الديمقراطية ومسألة الحرية

كان للجلسة الحوارية المنعقدة على هامش المؤتمر الفلسفي العربي الثالث (عمان ١٩٩٢) فضل تسليط الضوء على دور الفلسفة في تشكيل المجتمع العربي مستقبلاً، بعد أن توزعت الأجوبة المذكورة بين نظرة واقعية وأمل مستقبلي يعتمد الدور الاجتماعي للفلسفة من غير أن تغيب عن ذلك الحوار المسحة المتشائمة!

إن ظروفنا المعقدة تفرض علينا الاعتراف بصعوبة الفصل بين «الفلسفة» كنشاط فكري مطلوب، والأبعاد العقيدية (الايديولوجية) للمفكرين العرب، وهم يعيشون محنة مجتمعهم المشحون بالمشكلات المستديمة، مثل «التجزئة والاستلاب والاستغلال». يتوجب على الفلسفة أن تميز نفسها في عملية البناء المعرفي للمجتمع العربي. ومهمة الفيلسوف انتاج الأجوبة التي تأخذ بيد الانسان وتشخص مشكلاته الأساسية، مثل الحرية والعدالة والمساواة من خلال علاقة توافقية مع المجتمع ومؤسساته الشعبية والرسمية المتنوعة.

ولما كان «الفكر» قوة تاريخية لا يمكن تجاهلها في عصرنا الراهن، فإن للفلسفة في وطننا العربي ـ إذا ما تسلحت بشروط «العقلانية النقدية» ـ القدرة على «تشخيص الخلل» و«اقتراح الحلول» و«تحقيق فعل التجاوز» الذي بحث عنه أنصار الموقف المتفائل، وحار بسببه أنصار الموقف المتشائم. عندها، ستكون «الحقيقة العربية» متطابقة مع «الواقع العربي» ومعبرة عنه، بعد قلب ذلك «الواقع» ليكون في مستوى الأهداف المعبرة عن هذه الحقيقة.

فإذا كان «ضعف روح النقد» و«غياب النص الفلسفي الأصيل» وعدم الاعتراف بالتعدد والتنوع سمة النص الفلسفي في النصف الأول من القرن العشرين، فإن «انفصال الفكر عن الحياة» وغياب جدل «الفلسفة والواقع» وضعف «علاقة المفكر بالمتلقي»، أدى إلى استشراء النتاج الفلسفي «التلفيقي» و«الانتقائي» غير النقدي والمهادن، وإهمال الآثار

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

السلبية للعوامل الخارجية الضاغطة، التي حالت وتحول دون حصول الإنسان العربي على حقه الطبيعي في العيش الحر الكريم، وغياب الحرية، والعدالة، كحقوق، بغياب الديمقراطية كوسيلة في ضمان هذه الحقوق، والعقلانية كمحرك لهذه الوسيلة وسبب.

كل ذلك فرض على المشتغلين بالفلسفة والساعين إلى «عقلانية نقدية» فاعلة، أن يعملوا على «انتاج النص الفلسفي العربي الابداعي» وبناء صرح معرفي يجمع أدوات الفلسفة إلى آمال «الايديولوجيات» البناءة، من حيث اقترابها وتعبيرها عن مشكلات انساننا العربي، وتسلحها بالمنهج العلمي والتحليل الاجتماعي وتوسيع دائرة المرجعية المعرفية وإعادة النظر في شروط النهضة والتحديات.

هذا جميعه يضعنا أمام سؤال جدّي خلاصته: أليس من حقنا أن نتحدث عن «محنة الديمقراطية» في ظل غياب «العقلانية»، أم ان الأمر على النقيض من ذلك؟ كما هو شأن المغتربين الذين يرون «العقلانية» ثمرة من ثمار «الرأسمالية»! ولا سيما بعد أن قدمت إلينا الأدبيات «السياسية»، «لا الفلسفية»، الديمقراطية وكأنها وصفة «سحرية» لحل المشكلات «المركبة» للشعب العربي من غير أن ندرك طبيعة هذا الحل، ولا طبيعة التضليل الذي انطوى عليه مفهوم الديمقراطية «العائم» هذا؟

ومن أجل ان نخرج من زحمة الآراء السابقة وتعقيداتها، ولا سيما المتشائمة منها، نقول: إن الديمقراطية التي نقصدها «تجربة حياة»، لا تتحقق خارج شروطها التاريخية والاجتماعية بعيداً عن «الوصفات الجاهزة»، ومن أبرز سماتها:

١ ـ انها تجربة حية لا تنبت إلا في مناخها الموضوعي والتاريخي، لكي تعطي ثمارها الانسانية، وأعني بها، احترام الرأي الآخر والتعامل مع الحياة على أساس الطرق المتوازية لا المتقاطعة، والاعتراف للآخر من المواطنين بحق رسم مسار حياتنا المشتركة ما دام يمتلك حق المواطنة من غير ان يستغل هذا الحق في مصادرة حقك انت أو حقوق غيرك.

٢ ـ إن المنطلق الديمقراطي في حياة الشعوب يبدأ من حيث يؤمن الجميع بأن مصلحة «الوطن» فوق كل اعتبار «ذاتي» للحزب أو الجماعة أو الفرد، إلا إذا اعطى هذا الحزب وتلك الجماعة الوطنَ أكثر من الآخرين، وتلك مسألة لها حساباتها التي تصب أولاً وأخيراً في دائرة مصلحة الوطن وتتطلب حشداً للطاقات من أجل خير الجميع. أما مؤسسات الدولة، فتكون في خدمة المجتمع لا عبئاً عليه. كما يكون «الموقع» الاداري في خدمة الوطن والاخلاص له، لا وسيلة للتسلط والاستعلاء.

٣ ـ تعني الديمقراطية التي ننشد مشاركة في التخطيط والتنفيذ، ووضع الإنسان المناسب في المكان المناسب، وهي لا تصادر الحقيقة، أو تحتكرها، إيماناً منها باختلاف الامكانات، وتنوع الاجتهادات وتفاعل الارادات، وتفاوت الهمم في التعبير عن «البرنامج» العام للديمقراطية على طريق بناء «الوطن» و«الأمة».

٤ ـ يكون الفرد في الديمقراطية المنشودة، «وسيلة الدولة وغايتها» في تحقيق «شخصيته»، كما يكون هذا الفرد في خدمة المؤسسة، لا العكس، ويترك للإداري تفجير الطاقات من أجل دفع عجلة التقدم إلى أمام، وبعدها يغادر! نقول هذا من غير أن نبخس ديمقراطيات الآخرين حقها، على الرغم من أن التجربة الديمقراطية «الغربية» لا تفصح إلا عن إرادة «الأقلية» المشاركة في التصويت قياساً على «الأكثرية الصامتة»، والشواهد على ذلك أكثر من متواترة. مع ذلك، فإن هذه «الممارسات» الناقصة هي وسيلة المجتمع في تجنب الهزات العنيفة، حين «تخلو» السلطة من قيادتها، لأي سبب كان. فأين شعوب العالم الثالث من هذه التجربة، بل أين هي من «محنة» الديمقراطية التي تحولت إلى عبء على الشعوب بسبب غياب شروط ولادتها الموضوعية والتأريخية، إلى جانب غياب الوعي الديمقراطي الذي ينتهي إلى نتائج تناقض روح الديمقراطية؟

١ ـ واقع الديمقراطية التي عرفها العرب في القرن العشرين: رؤية نقدية

عانى وطننا العربي ازدواجية الموقف الغربي الذي يدّعي «الديمقراطية» من جانب، ويصادر حقوق هذا الشعب من جانب آخر، لذلك راح المستعمر يزرع بذور الفتنة والتجزئة في العالمين «العربي والإسلامي» من خلال سياساته ووسائله الاعلامية، ومراكز البحوث السرية والعلنية. فعمل على خلق روح العداء والتقاطع والانغلاق على الذات من زاوية واحدة، وانكار الرأي الآخر ومصادرة الحقوق المشروعة، والتعامل مع الحوادث والاحداث والظواهر برؤية «الممر الواحد» لتشكل هذه «الأمراض» معيقات «الديمقراطية» في الوطن العربي، بعد أن استغل الأجنبي «الواقع التعددي» ـ دينياً وقومياً وطائفياً واجتماعياً ـ ليحول دون نمو تجربة ديمقراطية سليمة في وطننا العربي الكبير إلى جانب تشجيع المستعمر ظاهرتين خطيرتين: **الأولى**، الحركة الصهيونية لكي تجعل وجودها في فلسطين إسفيناً يُدق بين المشرق والمغرب، بل بين عرب آسيا وعرب افريقيا. **والثانية**، احتضان الأنظمة السياسية الرجعية المتخلفة وتشجيعها وحمايتها.

وبامكاننا تلمس الآثار المدمرة للديمقراطية الغربية[٣٨] في الوطن العربي من خلال:

أ ـ غياب الحرية بجميع اشكالها، بسبب غياب الضمان الدستوري لها في الأنظمة التابعة.

ب ـ ضعف الوعي الديمقراطي وغياب الصحافة الحرة الناقدة في الكثير من الأقطار العربية.

---

(٣٨) علي حسين الجابري، **الأطر الفلسفية لنظرية العمل البعثية** (بغداد: الدار الوطنية، ١٩٨٦)، ص ٢٢٠ ـ ٢٣٠.

ج ـ الفوضى السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغياب التخطيط العلمي والتربوي والاقتصادي.

د ـ استشراء النزعات «الأنانية» والعرقية والمذهبية والاقليمية على حساب وحدة الوطن.

هـ ـ غياب الممارسات الديمقراطية الصائبة على الصعيدين السياسي والتنفيذي.

و ـ الانغلاق على الذات (حاكم، سلطة، حزب، جماعة، فرد) وغلبة الرؤية الأحادية على العلاقات الرسمية.

ز ـ التطير من مبدأ «النقد والنقد الذاتي» والوقوع في مطب الخوف من السلطة «المقدسة».

ح ـ اعتبار الديمقراطية الشكلية «السائبة» وطقوسها الانتخابية الدورية غاية بحدّ ذاتها لـ «المباهاة»، وليس وسيلة لغاية أسمى هي سلطة الشعب.

ط ـ النظر إلى الديمقراطية كمسألة سياسية وحسب، لا مسألة حياة شمولية.

ي ـ تغليب العنف والقوة في فرض الرأي على الآخر بين الحركات والأحزاب، بدلاً من الاعتماد على الديمقراطية في ترسيخ المصلحة الوطنية والقومية وصولاً إلى الدولة.

٢ ـ العرب ومفهوم الديمقراطية العقلاني ـ النقدي

كشفت لنا الصفحات الفائتة عن «العقلانية والحرية والديمقراطية» حقيقة مهمة هي أن مصطلح الديمقراطية ذاته، متفاوت في التعريف والمضمون، ومع ذلك تُجمِع الأدبيات السياسية المتنوعة، على حقيقة تقول: إن الديمقراطية تعني حكم الشعب أو سلطة الشعب أو حكم الأكثرية وصولاً إلى «النظام السياسي الذي يكون فيه القرار للشعب أو حكم الشعب لنفسه بواسطة ممثليه».

غير أن هذا الإجماع على المعنى «اللغوي» للمصطلح يتلاشى حين يصبح الحديث عن «مفهوم الديمقراطية» العملي، وذلك بسبب اختلاف المنطلقات الفلسفية التي نظرت منها هذه الجماعات الى الحياة السياسية مقترنة مرة بالاقتصاد والاجتماع، والفكر، ومنفصلة في أخرى عنها. وهكذا يصبح «المنطلق الفلسفي والايديولوجي» أساس الموقف «التطبيقي» من الديمقراطية، وهو أمر يعود ـ في بعض جوانبه ـ إلى الفكر الغربي ومواقفه:

أ ـ **الرأسمالية**، كما وجدنا، نظرت إلى الديمقراطية من منطلق «فردي ـ ليبرالي»، بدت معه وكأنها ثوب فضفاض تحكمه الملابسات «الذرائعية» ودوافعها المادية، وفي ضوء

مقدار «القوة» الكامنة في «ممثل الحزب» إلى جانب معايير الجاه والمال والسلطة والفاعلية، حيث يلعب «الإعلام العلمي السيكولوجي المقنن» أدواراً كبيرة في تغيير الاتجاهات والقناعات للأفراد والجماعات، إلى أن تتكشف هذه الديمقراطية من خلال الطقوس الانتخابية «الدورية» وفق حسابات معروفة المساحة والمديات (ولا سيما في الديمقراطية الأمريكية) والأنظمة التي تقلدها.

ب ـ **التجربة «الشمولية»، ولا سيما الشيوعية**، ذهبت إلى المفهوم الجمعي للحرية في تعاملها مع «الفرد» لاعتمادها على دكتاتورية العمال. وأصبحت نتائج هذه التجربة معلومة للجميع في العقد الأخير من القرن العشرين، من غير أن تخلو هذه التجربة من ايجابيات تتصل بحماية الطبقات الكادحة من استغلال المستغلين، لكن محنتها القاتلة كانت في مصادرتها خصوصيات الإنسان الفطرية، ومعاملته معاملة «ميكانيكية» تلاشت بسببها هذه التجربة!

ج ـ بين هذه وتلك، جاءت **تجربة العالم الثالث** «التابع» و«المستقل»، ولا سيما في وطننا العربي الذي عانى تشويه الديمقراطية منذ مطلع القرن العشرين. ولم تنجح أية تجربة قطرية ديمقراطية في الاقطار التي خضعت للفرنسيين أو الانكليز أو الايطاليين، أو الأمريكان لاحقاً، إلا شكلياً! إلى أن جاء موقف القوى «العقلانية ـ العربية ـ النقدية» ممثلاً بـ «الديمقراطية الشعبية» التي ابتكرت معها وسائل التعبير عن شعبية السلطة والحاكم، من غير أن يُفسَح لها المجال لكي تثبت جدارتها بسبب وطأة ضغط العامل الخارجي «الاستعماري الصهيوني» لحرمان هذا الشعب من بناء حياته الحرة الكريمة، من جانب، وللإبقاء على حالة الضعف والتخلف والتبعية من جانب آخر، وهو ما فرض على «التجربة الديمقراطية ـ العقلانية» حصاراً شديداً في بعض الأقطار التي حاولت بناء تجربتها الذاتية مثل مصر والجزائر والسودان واليمن... الخ. لذلك بقيت تجربة متعثرة حاول الغرب احتواءها وربطها بعجلة «الديمقراطية الليبرالية» تدريجياً!

خلاصة

إن مشكلة الديمقراطية في وطننا العربي لم تنفصل عن قضية «العقلانية» ولا عن إشكالية «الحرية»، كما لم تنفصل عن سياقها التاريخي والواقع السياسي والاجتماعي وفلسفة «الدولة». لذلك تأثرت هذه «الديمقراطية» سلباً بمشكلات «العقل والحرية» وتعرضت لسلسلة من الاختناقات والضغوط «الخارجية» و«الداخلية»، فتفاوتت ـ لهذه الأسباب ـ صيغ التعامل مع الشعب ومؤسساته في هذا القطر العربي أو ذاك، بتفاوت «الفكر» و«سبل التطبيق»، بل إن الفرصة التاريخية لإنضاج «تجربة ديمقراطية» حقيقية، في ميداني الحقوق والواجبات المدنية والسياسية، لم تتوفر للغالبية العظمى، كما أن «شروط وعي الحرية» ذاتها كانت هي الأخرى «غائبة» بسبب القطيعة المعرفية في ظل «العثمانيين». والغزو الاجنبي والاستبداد السياسي والفكري في ظل الحقبة الاستعمارية الغربية، أسهم

في تشويه «العقل العربي» والإساءة إليه، وتشتيت جهوده، كما شوهت «فكرة الحرية» نفسها، وغيبت الشكل الديمقراطي السليم للعلاقة بين «السلطة والشعب»، وعرّضت الثقة الواجب قيامها في ما بينهما للضرر، وجعلت «مؤسساتها السلطوية» عبئاً على الشعب العربي لا عوناً له، ومثْل ذلك يقال عن التجارب اللاحقة.

ولما كانت المواقف الفكرية «العربية» محكومة بمناهج المفكرين ومنطلقاتهم الفلسفية، انعكس هذا الوضع على لوحة الفكر العربي المعاصر، فكشفت عن تعقيدات الشكل الرسمي للعلاقة مع الشعب، وأظهرت عجز «العقل» النقدي أو «رفضه» «التجاربَ» القطرية التي بقيت أسيرة «عُقد» ذاتية اصطبغ بها «السلوك السياسي الرسمي» تبعاً لتوجهات هذا الحاكم أو ذاك! حتى خسرت الأمة الكثير من المعارك، وضيعت الكثير من الحقوق. من هنا جاءت «العقلانية ـ العربية ـ النقدية» قبل نصف قرن جواباً قومياً انسانياً حضارياً جديداً عن مشكلات «العقل العربي» و«الواقع العربي» المبتلى بالاستبداد والاستغلال والتجزئة.

المحور الثامن

العقل العربي وتحديات التبعية الفكرية

الفصل الخامس عشر

العقل والنهضة: مناقشة أخرى لموضوع الأصالة والمعاصرة

سعدون حمادي(*)

- ١ -

قيل لأبي تمام: «لماذا لا تقول ما يفهم؟»، فأجاب: «لماذا لا يفهم ما يقال؟»، وطالما اعتبرنا ذلك حواراً بين موقفين متعارضين، إنني أميل إلى اعتبار أن الرأيين صحيحان. فإنني إن أردت أن أكون مفيداً في ما أقول، فعليّ أن أقول ذلك بواضح العبارات، وأن يكون هدفي أن أصل إلى أذهان من يستمع إلي. إلا أنني كذلك أتوقع أن يبذل المتلقي بعض الجهد لفهم ما أقول. وبذلك يكون على كلينا مسؤولية تحقيق الهدف مما نقول أو نكتب. وعلى أساس هذا الفهم يكون جواب أبي تمام وسؤال من سأله صحيحاً.

والآن لنبدأ بالتعاريف. ما المقصود بالعقل في هذا الصدد؟

إيجابياً يعني التعريف، العقل كملكة تحليل الأمور المتشابكة أو المختلطة أو المتفاعلة، أي فصل الظاهرة إلى عناصرها الأولية، ويعني ذلك استخراج علاقات السبب والنتيجة بأشكالها البسيطة والمعقدة كافة المتصلة بخط مستقيم، والمتصلة بدائرة مغلقة. ويعني أيضاً التقييم بحسب قواعد البديهيات والفهم المشترك، أو ما يمكن أن يطلق عليه الحصافة عن طريق المقارنة الكمية أو النوعية. ومن حاصل عمليات توصيف الأشياء وتحديدها كظواهر ومعلومات، وتحليلها إلى عناصرها الأولية، واستخراج العلاقات السببية فيها ووضعها في ميزان المقارنة الرقمية أو الوصفية، يستطيع العقل التمييز وإصدار الأحكام على الصالح ودرجة الصلاح، وعلى غير الصالح ودرجة غير الصلاح، أي التمييز بين الأمور.

(*) المجمع العلمي العراقي.

العقل يعني، بحسب هذا التعريف، العقل الذي يتوفر لدى الإنسان السوي كقدرة على التحليل والتمييز والحكم على الأمور الاعتيادية اليومية في المجالات كافة.

وبعبارة أخرى، إنه العقل بالتعريف الاعتيادي البسيط الذي يفهمه الإنسان الاعتيادي السوي عندما ينطق هذه الكلمة. فعندما نقول إن الأربعة أكبر من الثلاثة، نقول ذلك بفاعلية العقل، وعندما نقول إن الصحة أفضل من المرض، نقول ذلك بفاعلية العقل، وهكذا في فعاليات العقل كافة في حياتنا اليومية الاعتيادية.

وبدرجة أكثر تعقيداً وارتقاءً، يعني العقل كل ما تنطوي عليه الطريقة العلمية من شروط وأحكام وفعاليات من أجل تكوين المعرفة، أي استخدام الدليل والاسترشاد بالمعلومات والبيانات وقواعد المنطق والمحاكمة العقلية في الاستنتاج، والاعتماد على التجربة العملية ومراعاة القواعد المتفق عليها في الإحصاء... الخ. وهو ما يقترن عادة بطريقة البحث العلمي. ومن ذلك يتبين أن **المقصود بالعقل إنما هو طريقة ومنهج** أكثر منه محتوى، **أي انه طريقة النظر إلى الأمور والمنهج الذي نتبعه في تكوين المعرفة والتوصل إلى الأحكام على الأمور موضوع البحث.**

ولزيادة الإيضاح، يوصلنا ذلك إلى موضوع ما هو ليس مقصوداً بعد أن أوضحنا ما هو المقصود. ليس المقصود بالعقل ذلك المحتوى الروحي الذي تحدث عنه هيكل وسمّاه أحياناً بالروح أو بالفكرة المطلقة، وجعل منه عن طريق التناقض الجدلي القوة المحركة للتطور في الكون، والذي قلبه ماركس من قوة روحية فكرية إلى قوة مادية. كما أنه ليس العقل المجرد الذي تتحدث عنه الذرائعية عندما نفت وجود عامل روحي في الإنسان، واقتصرت على العقل كقوة عضوية بمقدورها تمييز ما هو في مصلحة الذات ومنسجم مع أهدافها، وما هو غير ذلك، حيث توصلت في النهاية إلى ما يسمى بالمثالية الذاتية.

- ٢ -

ذلك عن تعريف العقل، **فما المقصود بالأصالة، وما المقصود بالمعاصرة؟**

تعني **الأصالة** المحافظة على الشخصية القومية والاستقلال، وذلك بالتمسك بأسس المجتمع، فما هي أسس مجتمعنا؟ إنها القومية العربية، أي اننا أمة مستقلة، لنا لغة خاصة بنا، ولنا مثل عليا معظمها مستمد من الإسلام، ولنا تقاليد وعادات متوارثة خاصة بنا. تلك هي الثوابت التي تبقي المجتمع متماسكاً موحّداً، مستمراً، مستقلاً عن غيره من المجتمعات. أما آثار ذلك فهي الرضا والاعتزاز والتمسك باستقلال الشخصية والدولة. إنها تحفز التفكير وتثير الخيال والحركة والتفاعل مع العالم، وتجعل المساهمة في تقدم البشرية ممكنة، وبذلك تخلق الشعور بالأهمية. إنها حافز وحماية للاستقلال، ومحرك للتقدم ومنبع للأمل والتفاؤل، وأساس الصحة للمجتمع، كما هو الحال بالنسبة إلى الصحة النفسية والعقلية للفرد. فهي التحقيق الفعلي للقومية كرابطة اجتماعية، وعلاقة بين

الأفراد، ونظرة إلى الماضي، وعلاقة بالآخرين وتطلع إلى المستقبل؛ أي الأمور التي تخلق الشعور التاريخي.

إن هذا الطموح والرغبة في استقلال الشخصية والعمل من أجل تثبيت الكيان القومي يلقى اليوم المقاومة من القوى المجبولة على الهيمنة الطامعة في الأرض والثروة، فهي تعمل بالضد بشتى الوسائل العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية. إن تاريخ الاستعمار في العالم، وتاريخ الاستعمار في الوطن العربي، يوضحان تفاصيل كيف حدث ويحدث ذلك، وهو أمر معروف كيف أن مزيجاً من الوسائل التدميرية الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية يستخدم بحذق وباستمرارية من أجل قتل الشعور القومي حيثما يوجد، بما في ذلك في وطننا العربي، من اجل اخضاعه والسيطرة عليه.

للأصالة جذور في المجتمع العربي وقوى تدافع عنها. وقد اتخذت الأصالة بمعنى مقاومة الذوبان بالآخرين أشكالاً عديدة. ففي العهد العثماني الأول، كان الانعزال وتكريس الموجود وممارسة الإسلام في جانبه الشكلي في الغالب، فحق عليه تسمية الفترة المظلمة. ثم جاءت مرحلة التململ في داخل الدولة العثمانية والشعور بالاستقلال وتكوين الدولة العربية الموحدة وظهور حركة القومية العربية. ثم احتل الغرب معظم الأقطار العربية، فتطور شكل آخر من أشكال الدفاع عن النفس، هو الاستقلال السياسي عن الغرب، إلا أنه كان مقصوراً إلى حد بعيد على المجال السياسي وضمن الإطار الذي أقامه الغرب (الدولة القطرية)، وكانت النتائج كما نعرف ونحصد الآن. ثم أتى الشكل الآخر من أشكال المقاومة، وهو الدعوة الإسلامية السياسية. إن هذه الدعوة التي هي من حيث الجوهر لا تخلو من توجه صحيح، من حيث إنها تدافع عن الجانب الأخلاقي والمثل العليا والحياة الروحية للإسلام، إلا أن ما تتمسك به لا يقتصر على ذلك، بل على أمور أخرى، وربما بصوت أعلى واهتمام أكثر ألا وهو اعتبار النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي كان سائداً في صدر الإسلام صالحاً للتطبيق الآن وفي كل وقت قادم، الأمر الذي يعني إلغاء التطور البشري، وذلك أمر آخر لا يتلاءم مع النهضة ولسنا في صدد مناقشته الآن.

وجدير بالذكر، لا بل من الأهمية بمكان التنويه بأن الشعور بالكيان والشخصية المستقلة ليس مسألة عاطفية أو مجرد شعور نفسي، بل أمر يتعلق بقضية المثل العليا للمجتمع وايجاد الحلول للمشاكل المتعلقة بالتطور وبشؤون الإنسان عموماً، الأمر الذي يكون في النهاية حصيلة إسهام الأمة في حضارة العالم وثقافة البشرية، أي التفاعل مع العصر، ويعني ذلك الأخذ بالتطور والاعتراف به، وقد بلغ الشعور بالشخصية المستقلة درجة النضج بظهور حركة القومية العربية التي طبعت النهضة العربية الحديثة.

المفهوم الآخر في هذه المناقشة هو المعاصرة أو الحداثة. فماذا تعني وما مضمونها؟

تعني الحداثة التفاعل مع العصر، والتفاعل يعني الأخذ بالتطور الذي يحدث خلال الزمن بما يتلاءم مع اختيارات الأمة، أي مع مبادئها وصفاتها القومية. فالتطور ظاهرة

معروفة يتسم بها التاريخ، والإنسان في تقدم مستمر في حياته المادية والمعنوية، والتقدم حصيلة إسهام جميع أمم العالم، ولو بنسب متفاوتة. لذلك فهو ملك البشرية ومتاح لها جميعها. هذا الكلام عام. أما الحديث الخاص فيتعلق بالعلاقة مع العالم الغربي على وجه التحديد.

وفي هذا الصدد لا بد من القول إنه حدثت في الغرب تطورات ايجابية لا بد من الاعتراف بها إلى جانب صفاته السلبية المعروفة. فالحضارة الغربية فيها من عوامل القوة والتقدم ما نستطيع الاستفادة منه. والصفات الايجابية هذه هي سر التقدم الذي حصل فيه.

القضية المهمة في موضوع المعاصرة هو أنها مقرونة بالغرب، والغرب مجتمع ذو نظرة متكاملة للحياة وله نظام، ومن صفات النظام أنه متكامل ومترابط الأجزاء، ويصعب على الأمم التي لا تزال في حالة نهضة أن تتعامل معه بطريقة الاختيار، فتأخذ ما يلائمها وتترك ما لا يلائمها، على الرغم من أن ذلك غالباً ما يقال في الكلام المجرد. كثيراً ما نسمع أننا يجب أن نأخذ من الغرب ما هو لصالحنا ومتلائم مع نظرتنا ومثلنا العليا، ونترك ما هو غير ذلك.

إن هذه العملية ليست بالسهولة التي قد يتصورها بعضهم. فالنظام الغربي المترابط الأجزاء يحتاج من أجل أن يجزأ إلى أن يكون لدى الجهة المستفيدة مناعة وقدرة على أخذ بعضه وترك بعضه الآخر. ويحتاج ذلك إلى مناعة ودور للعقل مهم.

إن الذي يحدث في حالة التحديث هو الاستغراق وليس الاختيار، فالحياة الغربية ليس من السهل تفريق أجزائها كما يحلو للمتعامل معها. وهنا تكمن صعوبة التحديث. ولنأخذ على ذلك مثالاً هو عملية التنمية. فالتنمية الاقتصادية تتطلب مواصفات وعادات اجتماعية جديدة، وحلول موقف محل آخر من العديد من الأمور. فهي تتطلب أن يحل حب العمل محل حب الراحة والبطالة التي يتسم بها المجتمع الزراعي الاقطاعي الراكد، وأن يحل حب الدخل المادي محل الاهتمام بالمظاهر والعادات الاجتماعية السائدة في المجتمع الريفي العشائري. والتنمية تتطلب ازدياد حركة السكان وانتقالهم من مكان إلى آخر بحسب توفر العمل وظروف التنمية وقيام المشاريع، بدلاً من الركود السائد في التجمعات السكانية المغلقة المعزولة القليلة التنقل. ولكن ماذا تعني كل هذه التغييرات وما نتائجها عندما تحصل نتيجة للتنمية؟ إنها تحمل في طياتها امكانات ضعف الروابط العائلية والتكافل الاجتماعي، وتعني حب المال واضمحلال العادات الاجتماعية. ومسألة حب المال وتفضيل المتعة المتأتية من استهلاك السلع والخدمات الجديدة على ما سواها أمر يعني الكثير بالنسبة إلى مسألة الأخلاق العامة وسلوك الفرد وعلاقاته بأهله وأسرته وجيرانه وبعموم المجتمع، وأمر كهذا عندما يحدث في مجتمع ضعيف المناعة قليل الخبرة في التحولات الاجتماعية، يعرّض هذا المجتمعَ لصدمة قيم جديدة واضمحلال قيم متوارثة محدثاً اضطراباً واختلالاً في الشخصية والتصرف، وهو ما تعكسه المسلسلات التلفازية

المصرية الآن. إن المساوئ الناتجة من صدمة المال وقيام عالم المادة في مجتمع ضعيف المناعة يصعب ايقافها عند حد، فالمتلقي ليس باستطاعته السيطرة وأخذ ذلك الجزء من حب المادة الذي يحتاج إليه كحافز للتنمية وترك الجزء الضار المتطرف منه، أي انه لا يستطيع معرفة الحد الفاصل بين الضروري غير المضر والمضر الذي ينتج من الاستغراق والذوبان واختلال توازن الشخصية. إن هذه الصعوبة التي تواجهها البلدان النامية أمر حقيقي وموضع نظر ودراسات اجتماعية، ولعلها من أعقد قضايا التنمية.

إن تعقيد هذه القضية والصعوبة التي تكتنفها جعلت بعض دارسي موضوع التنمية يصل إلى حد الاستنتاج بأنه لا مجال للانتقاء، فالتنمية يجب أن تؤخذ كما هي بكل ما فيها، وأن المساوئ التي نتحدث عنها ليست إلا الثمن الذي علينا أن ندفعه، إذ لا تقدم من دون ثمن. إن هذا الرأي إذا ما أُخذ إلى أقصاه، لا بد من أن يوصل في النهاية إلى الاستغراق في الغرب واضمحلال الشخصية القومية والاندماج في المجتمع الغربي. وقد كان لبعض مصلحي الشرق شيء من تلك الآراء بدرجة أو بأخرى، وأحسن مثال على ذلك هو تفكير مصطفى اتاتورك في تركيا الذي كان ـ كما يبدو ـ يعتقد أن النهضة تتطلب تقليد الغرب حتى مظاهر الحياة فيه.

وتشكّل اليابان المثال الجيد على حالة تحقيق النهضة مع المحافظة على الشخصية القومية والاستقلال، فقد تطورت اليابان وحققت تنمية اقتصادية أوصلتها إلى المنزلة التي هي فيها الآن، إلا أنها بقيت محافظة على سماتها وثقافتها وشخصيتها المستقلة وكيانها القومي. ومع ذلك فقد كان للوجود الطويل الأمد للقوات الأمريكية في اليابان أثر سلبي في العادات الاجتماعية، مما كانت تتوارد عنه المعلومات بين الحين والآخر، إلا أن اليابان عموماً استطاعت تحقيق نهضة حديثة متوازنة مع المحافظة على ما تعتبره أصيلاً في ثقافتها وسماتها القومية. الموضوع لا يتعلق بقبول التغيير في الحياة الاجتماعية أو عدم قبوله، فالتنمية تحتاج إلى حدوث تغيير في ذلك، بل يتعلق الموضوع بدرجة ذلك التغيير وإلى أي حد يذهب، وما الأمور التي يتناولها؟ وبعبارة أخرى، انه موضوع التوازن وليس موضوع التغيير. كيف يمكن جعل المجتمع يتطور من دون أن يفقد توازنه، ومن دون أن يفقد شخصيته وصفاته الجوهرية ومثله العليا، فيحقق الجوانب الايجابية في التنمية ويتجنب النتائج السلبية المحتملة؟

ـ ٣ ـ

إن موضوع الحداثة والتطور موضوع يكتنفه التعقيد ولا يخلو من العوائق النفسية والأوهام والأخطاء الفكرية. والسبب الجوهري هو أن قضية التحديث والانفتاح على العصر مقرونة بموضوع الموقف من الغرب، والغرب عالم بيننا وبينه حواجز بدأت تتكون منذ بداية دخوله المنطقة مستعمراً، ومعادياً لأمانيها القومية، حيث كانت نقطة البداية اتفاقية سايكس ـ بيكو ووعد بلفور. لذلك فالموقف من الغرب مسألة يختلط فيها موقف

مسبق ونؤثر فيها عملية الصراع الذي بدأ منذ ذلك الوقت ولا يزال مستمراً. لذلك أصبحت قضية الحداثة متأثرة بعامل سياسي لا يمكن تجاهله، فأصبح من الصعب على الكثيرين رؤية الجوانب الايجابية في الحياة العصرية السائدة في الغرب الآن. وهنا يجب أن يلعب العقل دوراً حاسماً. وبكلمات أخرى، الموقف من الغرب لا بد من أن يكون مقروناً بالحذر والشك، فهو ليس بالقضية البسيطة السهلة الخالية من التعقيد. إن تحديد الموقف السياسي من الغرب أمر أسهل من تحديد الموقف الحضاري. سياسياً، الغرب عدوّنا، وما في ذلك شك، وليس لنا إلا أن نقابل العدو بموقف الدفاع عن النفس، فالأمر إذاً واضح وسهل نسبياً. أما الموقف من حضارة الغرب، كقضية التنمية مثلاً، فالأمر ليس كذلك. في هذا المجال هناك ما هو سلبي وما هو ايجابي، والسلبي والايجابي هما جزاءان من كل متماسك يشكل بمجموعه المترابط الحياة الغربية. ونحن، كأمة ناهضة منفتحة على العصر، لا نستطيع تجاهل ما حققته البشرية ـ وفي مقدمتها الغرب ـ من تقدم في العلوم والتنظيم الاجتماعي والسياسي، ولا سيما ما حققه في مجال التنمية الاقتصادية، وإلا بقينا في وضع التخلّف. إذاً، **فالعصرية والنهضة تعنيان تلك العملية المعقدة الصعبة في تقييم حضارة الغرب لأخذ ما يلائمنا منها ونترك ما لا يلائمنا.** هنا تكمن الصعوبات، وأولى تلك الصعوبات هي القبول عن طريق العقل بأن في الحياة الغربية ما هو جيد في خضم ما قام به الغرب المستعمر المستغل ازاءنا وعلى رأسه الصهيونية، مما كوّن حاجزاً نفسياً بيننا وبينه.

في الحياة الغربية جوانب ايجابية لا بد من الاعتراف بها على الرغم من موقف الغرب السياسي. فالغرب الذي تضعف فيه المثل العليا وتنخفض المبادئ إلى درجة دنيا في سلّم أولوياته، قد حقق مع ذلك تقدماً كبيراً في مجال الكفاءة والتقدم العلمي (والتقني). إن كلمة«الكفاءة» يجب أن تفهم بمعناها الواسع الذي ينطوي على مجموعة الصفات التي تتسم بها حياة المجتمع المتقدم في الغرب من دقة وحب العمل والإخلاص في تأدية الواجب، والسعي للابداع وتنمية القدرة على العمل المضني، والمطاولة والارتفاع المستمر في الانتاجية والانضباط والتجديد. إن التقدم المستمر لمئات السنين الذي حققه الغرب في مجال الكفاءة والانتاجية كان سبباً جوهرياً للتنمية التي أوصلته إلى مستوى المعيشة الذي يعيشه الآن.

ولا يقل أهمية عن ذلك، لا بل مترابط معه، التقدم العلمي الذي حصل في الحضارة الغربية، سواء في مجال العلوم النظرية أو في التطبيق العملي لها، مما يدعى بالتقنية. وللتقدم في هذا المجال عوامل عديدة لسنا في صدد بحثها، ولكن المهم في ذلك هو أن ذلك التقدم قد أثر في الحياة تأثيراً مباشراً، فقد عزّز مكانة العقل ودعّم النزعة العقلانية التي انتشرت وتمثلت في الاتجاهات العقلانية من ديكارت إلى بنثام، التي رافقت النهضة الصناعية والتقدم العلمي وتصاعد وتائر التنمية الاقتصادية. فالتقدم العلمي الذي رافق كل ذلك قد أثر من دون شك في الحياة الغربية وفي جميع الاتجاهات.

إننا نحتاج إلى ذلك، أي التقدم في مجال الكفاءة والعلوم كجزء من حاجتنا إلى التنمية الاقتصادية، والقضية هي كيف يمكننا أن نفعل ذلك من دون أن نصل إلى جميع النتائج التي وصل إليها المجتمع الغربي؟ كيف نوازن موضوع الكفاءة، وكيف نوازن موضوع التقدم العلمي؟ كيف نأخذ ما هو إيجابي من دون أن تتسرب إلى مجتمعنا أمراض التطرف والانحراف والنتائج المرضية الموجودة في الغرب الآن؟

ـ ٤ ـ

لإيضاح هذا الموضوع لا بد من تناول بعض الحالات بشرح أكثر تفصيلاً. المجتمع العربي الحالي مجتمع ورث أوضاعاً اجتماعية متخلفة منذ قرون، وربما تبدأ منذ انتهاء الخلافة بسقوط بغداد على يد المغول أو حتى قبل ذلك الوقت، حيث غابت فكرة الدولة المركزية والولاء للكيان الأكبر، كيان الدولة العربية الإسلامية، وأخذت بالتدريج تتكون دوائر من المجتمعات الصغيرة الضعيفة، فهناك دائرة المذهب، ودائرة الطائفة، ودائرة القبيلة، ودائرة المدينة، ودائرة المحلة، ودائرة العائلة... الخ. وبمرور الوقت تكوّنت علاقات اجتماعية وصلات وروابط وولاءات لهذه المجتمعات على حساب الولاء الأكبر للدولة.

وفي بعض الحالات، كانت هناك دولة مركزية تضم هذه الدوائر ـ كما حصل في الدولة العثمانية مثلاً ـ إلا أن الفرد بقي ضعيف الارتباط بها وقليل الاهتمام بشؤونها، وبقي ولاؤه لها ضعيفاً وموقفه منها سلبياً. وعند قيام الدولة القطرية في مرحلة مابعد سقوط الدولة العثمانية لوحظ وجود موقف سلبي من الدولة على الرغم من أنها دولة وطنية، بمعنى الاستقلال عن سلطة الأجنبي، ولوحظ من خلال التصرف العملي أن الفرد العربي لا يزال ولاؤه للدوائر الضيقة التي ذكرناها ينافس، وربما يفوق ولاءه للدولة المركزية. هناك داخل الدولة الحديثة مجتمعات شبه منعزلة وذات روابط أقوى من روابط المواطنة في الدولة المركزية. وحتى الآن يلاحظ في مختلف الأقطار العربية، ولو بدرجات متفاوتة، وجود روابط المدينة والمحلة والطائفة والعرق، وهي روابط تعمل على حساب الرابطة القومية، الأمر الذي خلق المصاعب بوجه الدولة الحديثة النشوء، فولاء المواطن موزع، واهتمامه بالوطن، بمعنى الدولة المركزية الحديثة، أقل من اهتمامه بالروابط الاجتماعية الضيقة. ويفسّر ذلك الموقف السلبي الذي يلاحظ من قبل المواطن إزاء أموال الدولة والمرافق العامة، فهو أكثر حرصاً وأكثر اهتماماً بما موجود ضمن دوائر الولاء الضيقة الأخرى. المعروف أن الإسلام كنهضة قومية قد شخّص هذه الظاهرة، وأكد بقوة إحلال الولاء للإسلام على حساب الولاء للقبيلة. إن عملية التحديث والتفاعل مع العصر تقتضي اضمحلال الولاء للمجتمعات الضيقة داخل الدولة وتركيز الولاء للكيان الأكبر، ألا وهو الوطن العربي. ومن الجدير بالذكر أنني لا استثني من ذلك، الولاء للدولة القطرية، فالولاء للدولة القطرية هو من ضمن الدوائر الضيقة التي يجب أن تضمحل لحساب الولاء للأمة العربية وللوطن العربي. فالولاء القطري لا يمكن أن يكون في

النهاية إلا على حساب الولاء للأمة. صحيح أن الولاء للقطر قد يكون منسجماً مع الولاء للأمة، إلا أن ذلك ليس في جميع الحالات. فمصلحة الدولة القطرية قد تكون وقد لا تكون متوافقة مع المصلحة القومية. والمهم هو أن التركيب الاجتماعي القديم الذي خلق مجتمعات ضيقة داخل المجتمع، الذي هو أحد أهم مظاهر التخلف، يجب أن يتطور في اتجاه العصر، عصر الدولة القومية المركزية، وبذلك تحلّ الرابطة القومية محل جميع الروابط من حيث الولاء والاهتمام وتركيز النشاط، وبذلك نكون سائرين في طريق بناء مجتمع مدني حديث، يقف فيه الفرد أمام الدولة المركزية بعلاقات ينظمها القانون الحديث وتذوب فيها العادات السلبية القديمة والولاءات الضيقة والعصبيات غير العصبية القومية.

إن هذا التطور المهم في مجال التحديث هو الطريق الصحيح الذي دلّل عليه تطور العصر، وهو طريق تحقيق الحرية الصحيحة للمواطن، وذلك بانعتاقه من قيود العادات والتقاليد السلبية القديمة ومن قيود المجتمعات المتخلفة في جميع المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وإذا ما أردنا تحري النتائج الايجابية لهذا التطور نجدها كثيرة ومتشعبة ومؤثرة ايجابياً في المجالات كافة. ففي مجال التنمية الاقتصادية يؤدي هذا التطور إلى إحلال موقف ايجابي محايد إزاء العمل، فالعمل لا يعود مقيّداً بالقيود الاجتماعية المعروفة ـ كتفضيل البطالة واحتقار بعض الأعمال وتصنيفها إلى لائق وغير لائق ـ فالعمل بجميع أنواعه محترم كنشاط اقتصادي يقاس بالدخل المادي المتأتي منه وبالرضى عن النفس والشعور بالأهمية. فهو قضية اقتصادية شخصية، وليس قضية اجتماعية تتعلق بالمظهر والمنزلة. كما أن الكثير من مجالات الإنفاق التبذيري التي تفرضها تقاليد الدوائر الضيقة على مناسبات الزواج والوفاة والشعائر الدينية والطائفية والمظهرية تأخذ في الاضمحلال عندما يتحرر الفرد من قيود المجتمعات الضيقة التي يعيش داخلها. والسفر والتنقل وتغيير السكن ومكان العمل ونوعيته تصبح أموراً أكثر يسراً، الأمر الذي يساعد عملية التنمية التي تتطلب هذه الصفات بدلاً من الركود وتحكم التقاليد والخضوع للموروث وعدم تلبية متطلبات التقدم الاقتصادي.

ويرد في صدد هذه المناقشة موضوع الهجرة من الريف إلى المدينة التي حدثت في جميع الأقطار العربية تقريباً، وقد اعتبرت ظاهرة سلبية. فالذي حدث قد أدى أحياناً إلى نتائج سلبية منها تخلف الزراعة نسبياً، إلا أن الخطأ يكمن في اعتبار أي نوع من الهجرة من الريف إلى المدينة ظاهرة سلبية. إن الذي حدث هو أنه بسبب تركيز مشاريع الدولة وتوسع نشاطها في المدن مع إهمال الزراعة، تكوّنت فرص عمل في المدن ذات مردود مادي أعلى مما هو موجود في الريف، لذلك كان من الطبيعي أن يبحث الفلاحون عن مجال عمل في المدن وترك الأرض. فالتنمية الاقتصادية الصحيحة التي تستهدف تطوير جميع قطاعات الاقتصاد الوطني، بما فيها الزراعة، تؤدي إلى زيادة الانتاجية الزراعية عن طريق المكننة والمخصبات ووسائل الانتاج الحديثة، وبذلك يصبح من الممكن انتاج الكمية نفسها من الحاصلات بكمية أقل من اليد العاملة، وبذلك يتحول الفائض في اليد العاملة إلى القطاعات العاملة الأخرى، ولا سيما الصناعة، وهو ما حصل في جميع حالات

التنمية المعروفة في التاريخ. وهكذا تكون مثل هذه الهجرة من الريف صحية، مفيدة للتنمية، وضرورية لاستمرارها.

الخلاصة في هذا القول هي أن النهضة تؤدي بالمجتمعات المغلقة القديمة إلى التفكيك والذوبان في المجتمع الأوسع، فتضعف الولاءات القديمة لصالح الولاء للدولة المركزية التي تضم مجموع الوطن، وبذلك تحل الرابطة القومية محل الروابط الاجتماعية القديمة.

إن عملية التطور الاجتماعي هذه، وإن كانت تحدث نتيجة لعملية التنمية، إلا أنها يجب أن تكون جزءاً من منهاج تطور اجتماعي تشجعه الدولة وتضع له المحفزات والتشريعات المساعدة. لذلك فمن الخطأ جداً النظرة التي سادت في بعض حالات التنمية في الدولة القطرية عندما وضعت السلطة المركزية برنامجاً سمي بخطة توزيع المشاريع الصناعية بحسب مقاييس اجتماعية وليس اقتصادية، أي أن يفرض البرنامج إنشاء هذا المعمل في هذه المنطقة بالذات بسبب وجود بطالة فيها، وليس في مكان آخر، الأمر الذي يعني أن تنتقل فرصة العمل إلى من يحتاج اليها في مكانه بدلاً من أن ينتقل هو إلى المكان الذي تتوفر فيه فرصة العمل. من ذلك يتضح أن التخطيط في توزيع مشاريع التنمية على هذا الأساس مخطئ لأنه يساعد على تثبيت المجتمعات القديمة المتخلفة بدلاً من إضعافها. فالهجرة وحركة السكان وانتقال الأفراد داخل الوطن يجب أن تشجع، لا العكس، كجزء من عملية التحديث، أي الانتقال إلى المجتمع المدني في الدولة القومية. ويصح ذلك داخل القطر، كما يصح بين قطر وقطر عربي آخر، لذلك يجب تشجيع انتقال المواطنين العرب بين الأقطار العربية إلى أقصى الحدود.

لقد حدث هذا في الغرب، حيث تمّ استكمال توحيد الأمم المجزأة، وقيام الثورة الصناعية ونشوء المجتمع المدني والدولة القومية على انقاض المجتمع القديم الزراعي الاقطاعي المغلق المتخلف. إذاً، فالانفتاح على العصر يعني أول ما يعني هذا التوجه. فنحن في الوطن العربي يجب أن ننظر إلى ما حدث في الغرب في هذه الناحية نظرة تقدير، وأن نُقبل على ذلك، وبأقصى الجهود الممكنة من أجل النهضة والتفاعل مع العصر والخروج من التخلف. وذلك استنتاج عقلاني.

- ٥ -

المسألة الأخرى في موضوع الحداثة هي الموقف من العقل، أو ما يمكن أن يسمى بالعقلانية. وفي موضوع العقلانية هناك جانبان: **الأول** هو الموقف من العلم، **والثاني** يتعلق بما يسمى بالطريقة العلمية في النظر في الأمور. العقل هو الملكة الموجودة عند الإنسان للنظر في الأمور ودراستها وتحليلها والتوصل إلى معرفة حقيقتها. ومعرفة الحقيقة تعني استنباط القوانين التي تسير بموجبها، ويشمل ذلك معرفة الطبيعة المادية المحيطة بالإنسان، ومعرفة الطبيعة البشرية. فالعقل كقدرة عند الإنسان للتوصل إلى المعرفة هو

الذي ينظر في طبيعة الإنسان وطبيعة الكون. وعلاقة العقل بالطبيعة البشرية والكونية هي التي أدت إلى التوصل إلى ما توصل إليه العلم الحديث من استنباط للقوانين في شتى المجالات الطبيعية والإنسانية، وهي التي تشكل بمجموعها المعرفة البشرية المتراكمة التي أدت إلى تطور حياة الإنسان إلى ما هي عليه الآن من تقدم تقني ورفاهية مادية وحضارة في شتى المجالات. فالعقل كأداة للمعرفة يجب تأكيده وتحريره من القيود التي تكبله وتمنعه من أن يؤدي هذه الوظيفة في مجال المعرفة العلمية.

في هذا المجال هناك من يقول بأن العقل الغربي قد تحرر من القيود، ووقف في علاقة مباشرة مع الطبيعة، حيث زالت الموانع القديمة، فاستطاع أن يحقق ما حققه من تقدم علمي في جميع المجالات، في حين أن الثقافة الإسلامية لا تضع العقل في علاقة مباشرة مع الطبيعة، بل من خلال أمر آخر هو الدين أو الإيمان، وبذلك خضع العقل لعامل آخر، وتحددت فعاليته في دراسة الطبيعة والكون، الأمر الذي أدى إلى عرقلة التقدم العلمي. كما يقال في هذا الصدد إن الثقافة الإسلامية في فترات التخلف بصورة خاصة نظرت إلى البحث العلمي بشيء من الريبة والشك ووضعت عليه القيود.

إن مثل هذا القول قد يصح في معنى محدد، وهو أن فترات الركود والتخلّف قد اتسمت بسيطرة المؤسسات الاجتماعية، ومنها المؤسسة الدينية التي أشاعت التفكير المحافظ والتمسك بالقديم ومقاومة التجديد، حيث كان لها تفسير محافظ للنصوص الدينية في مرحلة سادت فيها الأميّة والجهل وضعفت روح البحث العلمي، بعكس ما كان سائداً في عصر النهضة الإسلامية، حيث ازدهرت العلوم وقوي الإيمان بقدرات العقل.

من ذلك يتضح أن **مسألة الموقف من العلم** هي من المسائل الايجابية التي تتسم بها الثقافة الغربية اليوم، وهو أمر يجدر بنا أن نقدره حق قدره. فيجب أن تعود إلى العقل منزلته العالية في مجال المعرفة، وتزول جميع القيود في مجال البحث العلمي، أي أن تتحقق حرية الفكر بأشمل معانيها. ومن أجل أن يتحقق ذلك، لا بد من الاحتكاك بالغرب والانفتاح عليه، شريطة تكوين موقف إيجابي مسبق من دور العقل ونشاطه في مجال العلم. وتلك مسألة مهمة في مجال التحديث.

إن مسألة الإقدام على العلم واحترام دور العقل ونتائج ما يتوصل إليه من معرفة في جميع المجالات الطبيعية والاجتماعية هي من أهم مسائل التحديث، إن لم تكن أهمها. فقضية العلم قضية عالمية، وليست خاصة، فنتائج العلم الحديث تراث مشاع لكل البشرية، وعلينا أن نعتبر ذلك من أهم مسائل التقدم، والباب الواسع لدخول العصر. وهنا لا بد من الانفتاح على ثقافة الغرب والتفاعل معه والمشاركة النشطة في عملية البحث العلمي بكل ما تعنيه الكلمة. فحرية البحث العلمي وتوفير الوسائل المساعدة على تنميته في جميع المجالات أمور لا يمكن الاستغناء عنها في عملية التحديث.

الأمر الآخر في موضوع الموقف من العلم يتعلق بطريقة النظر إلى الأمور مما يسميه المنظرون المنهجية. ويعني ذلك أنه إلى جانب العناية بالمحتوى والنتائج ـ أي اكتشاف

القوانين ـ هناك مسألة طريقة النظر إلى الأمور، أي الموقف. ويتعلق هذا الجانب من العقلانية بالطريقة العلمية كمنهج أكثر منها كمحتوى. والمنهج يعني تحكيم العقل كأداة للتحليل والدراسة وتكوين المواقف.

يواجه الإنسان في حياته اليومية الكثير من الأمور الصغيرة والكبيرة، ومطلوب منه أن يتخذ منها موقفاً، أي أن يكوّن عنها آراء تبنى عليها مواقف. إن أساس الحكم على الأمور وتكوين الرأي قد يكون العقل، وقد يكون التقاليد، دينية أكانت أم اجتماعية. والتقاليد ليست إلا قوالب فكرية جاهزة تعطي أجوبة عن المواقف التي يتعرض لها الإنسان في حياته اليومية. عندما يحصل كذا تقول التقاليد إنه يجب أن يقال كذا أو أن يعمل كذا، ولا يُشترط في ذلك الرجوع إلى العقل، في حين أن العقلانية كمنهج تقضي أن يرجع الإنسان إلى العقل كأداة للتحليل وتكوين المعرفة. صحيح القول إن العقل لا تتعدى قدرته التحليل، وإن تحديد المواقف يتطلب في النهاية الرجوع إلى الضمير، إلا أن الضمير الذي يحدد الاتجاه يحتاج إلى العقل لصياغة الموقف.

في مجال العقلانية كمنهج، هناك أمر مهم محدد، هو أن يكون منهج تحديد المواقف هو الطريقة العلمية. والطريقة العلمية تقوم أساساً على اعتماد البديهيات والبرهان. واعتماد البديهيات يعني أمراً محدداً، هو ذلك النمط من التفكير الذي يعتمد الحساب والمقارنة كاعتبار الأربعة أكبر من الثلاثة. إن مجمل علم الاقتصاد الحديث الذي فحواه حسن توزيع الموارد المحدودة على الحاجيات غير المحدودة لا يمكن ان يستقيم إلا باعتماد حساب الأرباح والخسائر في التقييم، أي الاعتماد على مقولة إن الخمسة أفضل من الأربعة، وإن الستة أفضل من الخمسة (إذا تساوت جميع المعطيات الأخرى)، وهكذا.

والعنصر الآخر في هذا الموضوع هو اعتماد البرهان كطريقة منهجية في التوصل إلى الحكم بالأمور، وموضوع البرهان يعني أموراً محددة في الفلسفة لسنا بصددها الآن، إلا أننا نجمل ذلك بالقول بأن ذلك يعني الاعتماد على الأدلة والقدرة على البرهنة على صحة ما نقول، أو ما نعمل، ويعني ذلك توفر الدليل الذي يقبله العقل بحسب القواعد المعروفة في المقارنة والتحليل المنطقي. وبذلك نستطيع التوصل إلى منهج وطريقة تقوم على أساس أخذ ما تتوفر عليه الأدلة، وقبول ما يقوم عليه البرهان، بغض النظر عن أي شيء آخر، بما في ذلك التقاليد أو العرف السائد والعقائد المسبقة. إن هذا الموقف هو الذي يرشد القول والعمل ويعطي العقلَ دوراً في تحديد المواقف مقابل العواطف والتعصب والمعتقدات الموروثة. فعندما تتحرر أعمالنا وأقوالنا من أثر العاطفة والانفعال والدوافع الذاتية، وعندما يضعف أثر التقاليد والأعراف السائدة والعقائد المسبقة، وبزوال أثر التعصب فيحل محله الاحتكام إلى العقل واعتماد الدليل والبرهان في الحكم بالأمور، تسود العقلانية ويحدث ما يمكن أن يدعى ترشيد الأمور وتصويبها، فتحل الروح العلمية محل التعصب، ويحل العقل محل التقاليد. عندها يستطيع المجتمع أن يخطو إلى الأمام في تصحيح أوضاعه وإرساء قواعد النهوض. إن هذا النوع من العقلانية موجود في الغرب

أكثر مما هو موجود عندنا، وهو أمر من الأمور التي علينا أن نوجّه حياتنا في اتجاهها، فهو رافد جوهري من روافد التحديث والتقدم.

- ٦ -

لكن بعد القول بذلك تبرز مسائل جوهرية في الموضوع لا بد من مناقشتها. **القضية الأولى هي أن المعاصرة لا بد من أن تؤدي إلى تغيير جذري في المجتمع**، وعلينا أن نقبله وأن ننظر إليه بعين ايجابية. فالأصالة، أي القومية، لا تعني بقاء بنية المجتمع وطريقة تفكيره على ما هي عليه، وإلا فلن يكون هناك تطور. التطور يعني التغيير إلى الأحسن، ولكنه يعني التغيير من حال إلى حال، وليس بقاء القديم على قدمه. إن هذه المسألة غاية في الأهمية، فكثيراً ما نتحدث عن التحديث، ولكننا لا نرضى عن التغيير وهو تناقض واضح. التقدم يعني التغيير، والتغيير لا بد من أن يتضمن تلاشي مؤسسات وقيام مؤسسات، واختفاء نمط من أنماط المعيشة وظهور نمط جديد. ولنضرب على ذلك مثلاً بأن التقدم والتحديث يتطلبان اضعاف الولاءات القديمة ذات الدوائر الضيقة وتلاشيها ليحل محلها الولاء للدولة المركزية - أي الأمة، كما سبق وأوضحنا. ورب قائل يقول إن ذلك يعني اختفاء علاقات اجتماعية كانت نابعة من تلك الدوائر، الأمر الذي يضعف العلاقة الاجتماعية، فيصبح الفرد وحيداً في المجتمع، في حين أنه كان بوجود دوائر الولاء القديمة جزءاً من القبيلة أو الحي أو المدينة أو كلها، الأمر الذي يسبغ على حياته الراحة والاطمئنان والاستقرار ويبعد عنه الوحدة والقلق من المستقبل والتعرض لصعوبات الظروف الجديدة. إن التعارف والعلاقات الاجتماعية الموجودة تضعف أو تتلاشى في التحديث، وذلك ضرر وخسارة اجتماعية ذات علاقة وثيقة بالصحة النفسية للمواطن واطمئنانه وراحته، وهي أول مهمة في نشاطه وعمله اليومي. وهذا الوصف لما يحدث نتيجة للتحديث صحيح، فالعلاقات الاجتماعية القديمة ستهتز، وربما تتلاشى، ولكن ذلك لا يعني أن المجتمع الجديد عاجز عن ايجاد البدائل من تلك العلاقات، فالمجتمع المدني في ظل الدولة القومية، حيث يتحرر الفرد من الروابط القديمة لحساب الرابطة الجديدة بالأمة وبالدولة، يستطيع أن يبني علاقات جديدة من خلال النشاط المدني الجديد، حيث تزدهر النوادي والجمعيات العلمية والمؤسسات الخيرية ومنظمات العمل الوطني والخدمة العامة، وحيث يزدهر نشاط الرياضة والفنون والترفيه والجمعيات التعاونية ومختلف أصناف النشاط العام الذي يرافق ظهور المجتمع الحديث. فالعلاقات الاجتماعية يمكن أن تكون من خلال هذا النوع من النشاط بدلاً من مؤسسات المجتمع القديم.

القضية الثانية المهمة في صدد بحث موضوع الأصالة والمعاصرة هي كيف نستطيع أن نأخذ بالحداثة من دون المساس بالأصالة (بالمعنى الذي أوضحناه)؟ وبعبارة أخرى، كيف نستطيع الجمع بين الاخذ بما هو مفيد من العصر مع المحافظة على الشخصية القومية للأمة؟ كيف نستطيع تجنب الذوبان في الحضارة الغربية من جهة، وتجنب البقاء في دائرة التخلف من جهة أخرى؟ هذا هو الموضوع المهم. لا بد من أن يكون للثقافة التي ننشدها

مرجع، والمقصود هو الناظم الذي نزن به الأمور. إن قضية العقلانية التي سبقت الاشارة إليها ليس من اليسير الأخذ بها من دون الوقوع في المحاذير التي تنشأ منها إذا ما اخذت بمعزل عن مكونات أخرى في الثقافة توازنها. فالعقلانية التي تؤكد دور العقل ليست وحدها كافية لتكوين موقف صحيح، فالعقل ليس إلا أداة وملكة في التحليل والنظر في الأمور، في حين أن الضمير هو العنصر المثالي في الإنسان الذي يعبّر عنه الدين بالإيمان بالله مصدر القيم والمثل العليا. إذاً فالعقل وحده لا يكفي لأنه اداة تحليل، ويمكن أن يُستخدم من أجل الخير، كما يمكن أن يُستخدم من أجل الشر. فالأنبياء وعتاة المجرمين يستخدمون العقل كأداة تحليل وتقويم، كلٌ في اتجاه. إذاً لا بد من عنصر أخلاقي هو المثل العليا التي مصدرها الضمير إلى جانب العقل من أجل تكوين معرفة مفيدة، فالعقل هو أداة تكوين النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الأمثل لحياة المجتمع، وهو الأداة التي يستخدمها الضمير من أجل التوصل إلى ما يناسب كل مرحلة، ويخدم بالتالي عملية التقدم. إن هذه الفكرة ـ فكرة ضرورة المثل العليا ووجود عنصر أخلاقي في الإنسان ـ تنسجم تماماً مع الثقافة القومية التي كان الإسلام أكبر نهضة في تاريخ نشوئها.

ثمة مسألة مهمة طالما أُغفلت في بحث موضوع الأصالة والمعاصرة هي أن الثقافة العربية الإسلامية قد أكدت فكرة التوازن. وفكرة التوازن تعني نبذ التعصب مهما كان نوعه والتخلي عن التمسك بطرف من أطراف الأفكار المتنافسة والمتقابلة. والتوازن يعني الاعتدال والأخذ بالحلول الوسط والتسامح وقبول التدرج في عملية التقدم والارتقاء في المجتمع. فالإسلام كنهضة أخلاقية وكتنظيم اجتماعي قام على فكرة التوازن: ﴿وجعلناكم أمة وسطاً﴾[1]، فقد أكد الإسلام هذه الفكرة في مجمل حلوله للقضايا التي واجهها. ففي مسألة التقابل بين الدنيا والآخرة، قال الإسلام بالجمع بين الاثنين: «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»، في حين أكدت المسيحية على الآخرة دون الدنيا، وأكدت اليهودية على الدنيا دون الآخرة. وفي الأحوال الشخصية، جمع الإسلام الزواج والطلاق، وفي نشر الدعوة أكد الإسلام على السلم وعلى الحرب، وفي العلاقة بالدولة أكد الحقوق والواجبات، وفي مسألة السلوك العام جمع بين الثواب والعقاب، بين الجنة والنار، وهكذا. إذاً فالتوازن موقف سياسي في الفكر العربي الإسلامي، ومنه تنبع الروح التي اتسم بها روح المعقولية والاعتدال والحلول الوسط.

من المعروف أن الحضارة الغربية الحاضرة تعاني خللاً خطيراً هو أنها تقف الآن وحيدة الجانب، فهي مادية تعتمد على العقل دونما توازن بين المادة والروح، ودونما توازن بين العقل والضمير، لذلك فهي حضارة عقلانية أنانية. وتتجلى في أجلى مظاهرها بالرأسمالية الحديثة التي تسودها المادة وتنقصها المثل العليا، ويسيطر عليها العقل، ويضعف فيها الضمير، الأمر الذي جعلها تزدهر مادياً وتتقدم في مجال الكفاءة الإنتاجية، إلا أنها تضعف روحياً وتتخلف في مجال العدالة والتصرف الأخلاقي.

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٤٣.

إن هذا الخلل في الثقافة الغربية علينا أن نعيه جيداً ونتعرف إليه بنفاذ بصيرة، لتكون عملية التحديث سليمة، نتجنب فيها الاستغراق والتقليد لمجمل ما في تلك الحضارة. **لذلك فعملية التحديث يجب أن تكون انتقائية يسودها التوازن بين عناصر الأصالة المستمدة من تراثنا وعناصر التحديث المستمدة من حضارة الغرب**، فتحدث عملية التفاعل ببناء وضع ثقافي واجتماعي جديد يقوم على مبدأ التوازن بين الثقافتين. لذا فإن عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية يجب أن تأخذ مسألة الكفاءة وأن تقوم على العلم والعقلانية، إلا أنها يجب أيضاً أن تنشد العدالة الاجتماعية، فتؤدي الدولة التي هي ضمير المجتمع دوراً مهماً في تحقيق العدالة ورفع مستوى الطبقات الفقيرة. والروابط السائدة في المجتمع القديم يجب أن تنحل، والولاءات لغير الدولة القومية يجب أن تضمحل، وأنماط المعيشة والتفكير الموروثة عن عهود التخلف يجب أن تتلاشى ليحل في مكانها التفكير العلمي والتقدم الاقتصادي برفع مستوى المعيشة والدخل المادي، إلا أن كل ذلك يجب أن يحدث في إطار الإيمان بالمثل العليا والتمسك بالمبادىء الأخلاقية والروحية، فيسود الاعتدال والتوازن في المجتمع المدني الجديد.

إذاً القومية والتحديث يعنيان أن يكون الإقبال على العصر من موضع الثقة والاعتزاز بالشخصية المستقلة والمحافظة على جوهر الثقافة العربية الإسلامية، حيث تتوازن المادة مع الروح، والعقل مع الضمير، وينتظم المجتمع على أساس مثل عليا ليست من صنع الإنسان، بل هي فوق الجميع وتكون المقياس الموضوعي للخطأ والصواب، وحيث يكون للعقل مكان مهم في صياغة النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي في اتجاه التقدم. وبذلك تكون النهضة في اتجاه العصر ومنفتحة على التطور الذي حدث في الغرب من دون أن يستوعبها، ومن دون ذوبان الشخصية القومية، وهكذا يمكن أن تكون القومية العربية عصرية.

الحضارة الغربية فيها عناصر إيجابية إلى جانب ما هو سلبي، وموقفنا من ذلك لا بد من أن يكون انتقائياً لحرصنا على استقلالنا وشخصيتنا القومية ومثلنا العليا. ولكن ليس من السهل أن يحدث ذلك من دون الاستغراق في حياة الغرب إلا إذا توفر وضع الثقة بالنفس، أي الوضع القومي القوي. والوضع القومي القوي بالنسبة إلينا يتطلب في هذه المرحلة تحقيق الوحدة، أي قيام الدولة العربية ككيان دولي موحّد محل الكيانات الحالية المتمثلة بالدولة القطرية. فالوحدة العربية كثورة تاريخية في المنطقة ستحرر قوى الأمة المادية والروحية وتخلق الثقة بالنفس والقدرة على المحافظة على استقلال الشخصية، الأمر الذي يجعل عملية الانتقاء ممكنة وخالية من اخطار التحجّر أو الذوبان. لقد حدث ذلك لليابان بعد توحيدها بما سمي برجوع الميجي، فوصلت إلى ما وصلت إليه الآن. وهكذا يمكن أن تجتمع للأمة الأصالة والمعاصرة ويزول التناقض، فتتوحد الأمة ويتحقق تحديثها. الثقة بالنفس وضع لا يحدث لمجرد أننا نرغب في ذلك، بل لا بد من توفر وضع موضوعي، هو قيام وحدة عربية تتوفر فيها وبسببها القوة والأمن والاستقرار وروح النهضة، وعلينا ألا نقع في توهم أن الدولة القطرية مهما كانت يمكن أن تحقق ذلك. وقد دلّت التجربة

بصورة جلية على أن الانفتاح الذي جرّبه بعض الأنظمة العربية أدى وفي فترة وجيزة، إلى عكس المطلوب، إذ ظهرت صعوبة المنهج الانتقائي، لا بل استحالته، وبدأت علائم الاستغراق بالظهور، فقد أدى هذا الانفتاح لتلك الأنظمة على الغرب، من وضع التجزئة وما يرافقه من ضعف، إلى ظهور ميول أعرب عنها بعض الكتّاب ووسائل النشر إلى ما يعني قبول العدو والتعامل معه والدخول في مشاريعه، الأمر الذي يدلل عليه الكلام على الصلح والتعامل مع الكيان الصهيوني والدخول في مشروع السوق الشرق أوسطية. إن مثل هذا الكلام لا يعبّر عن روح المعاصرة والرغبة في الحداثة بقدر ما يعبر عن ضعف الثقة بالنفس ومركب النقص إزاء الغرب. هناك فرق جوهري بين أن نُقبل على الغرب ونختار منه ما نحتاج إليه من موقف القوة والثقة، وبين أن نقبل عليه من موقف الضعف. وليس غير الوحدة ما يحقق القوة والثقة. في حالة الانغلاق على الذات، كما في حالة الاستغراق في الغرب، يكون دور العقل ضعيفاً؛ فالجمود على الماضي يتناقض مع العقل، لسبب واضح يمكن إجماله بأنه معيق للنهضة، والاستغراق في الغرب يتناقض مع العقل لأنه يتناقض مع القومية التي هي روح النهضة ومحرّكها، أما وسائل الغرب فهي التأثير الذاتي وغسل الدماغ بوسائل الاعلام الحديثة.

سياسياً، الغرب عدو، والموقف من العدو هو الرفض، أما حضارياً، فيجب أن يكون الموقف عقلانياً انتقائياً.

القسم الثاني

التعقيبات والمناقشات

١ ـ خليل ابراهيم الزوبعي

شكراً للأساتذة الذين تحدثوا في هذه الندوة لما قدموه من بحوث قيّمة، وما أدلوا به من آراء قيّمة نافعة. لكن لديّ ملحوظة حول عنوان الندوة «مكانة العقل في الفكر العربي» والسؤال: متى؟ وفي أية فترة؟ هل قبل الإسلام أو بعده؟ أو في عهد العباسيين؟ أو في الفترة المظلمة؟ أو في الوقت الحاضر؟ في كل من هذه الفترات كان للعقل مكانة معينة في الفكر العربي، ودور ارتقاء أو انحطاط. فلا بد إذاً من تحديد الفترة، لنتعرف إلى مكانة العقل في الفكر فيها:

نقطة أخرى أريد توضيحها. أشار بعضهم إلى العربي ونقاوة الدم، ولكن الرأي هو أن العروبة كما قال الرسول ﷺ: «النسب جنان ولسان»، وقيل أيضاً النسب لغة وشعور وسلوك وولاء وانتماء، والبلدان العربية هذه تعرّبت بفضل القرآن الكريم الذي نزل بلغة قريش، وللقرابة اللغوية بين هذه اللغة وشعوب هذه البلاد من غير العرب، فمثلاً كلمة «أيل» باللغة الآشورية تعني «إله»، وباللغة العربية لغة القرآن الكريم، و«أربا أيلو» هي أربعة آلهة، وقس على ذلك. وطبقاً لهذه القاعدة تعرّب المصريون الذين كانوا يتكلمون لغة طغت عليها لغة الهيكسوس الذين حكموهم ما يزيد على ستة قرون. ولغة الهيكسوس هي من اللغات السامية التي منها اللغة العربية، وبهذه الطريقة تعرَّب البربر من سكان شمال افريقيا الذين كانوا يسكنون السهول، والذين امتزجت وطعمت لغتهم بلغة الفينيقيين من الأقوام السامية، والذين سادوا وحكموا المنطقة حضارياً وتجارياً مئات السنين. ولا ينفرد الشعب العربي بهذا التكوين وحده، فالشعب الفرنسي مثلاً كان مكوّناً من مجموعة من الأجناس، فبعد أن أعاد قيصر أوغسطس تنظيم غاله وقسمها إلى أربع ولايات، كانت الولايات الجنوبية يسودها اليونانيون، والوسط كان معظم سكانه من الكلت، والجنوب الشرقي كان يسكنه الألمان، والجنوب الغربي كان معظم سكانه من الايبريين. وقد ظلت هذه الشعوب لمدة ثلاثة قرون محتفظة بلغاتها، ولكن اللغة اللاتينية غلبتهم على أمرهم في القرن السادس، وكانت أقوى بسبب هذه الغلبة بحيث تمّ استخدامها في الكنيسة الرومانية، واستمر التزاوج والتشذيب حتى سادت اللغة الفرنسية

التي تتفرع من اللغة اللاتينية. وهكذا أصبح الجميع فرنسيين، ولا يختلف الشعب الإنكليزي في تكوينه عن هذه القاعدة.

نقطة أخرى، أريد أن أبدي رأيي فيها هي: أشار بعضهم إلى الحضارة العربية، ان هذه الحضارة شارك في صنعها جميع أقوام وأديان ومذاهب هذه المنطقة تحت مظلة الإسلام ولغة القرآن، ولا يجوز نكران فضل كل من شارك فيها.

هناك نقطة مهمة أخرى أثارها بعضهم عن بعض المذاهب والعقائد وتفسيراتهم وما يذهبون إليها.

أيها الإخوان: صحيح، لا اجتهاد في مورد النص، ولكن الاختلاف جاء من كيفية تفسير النص، كيف فسر الإمام أبو حنيفة نص الآية القرآنية في اجتناب الخمر؟ هل اتفق المسلمون على اللغة التي تؤدى بها الصلاة، وهل اتفقوا على مَنْ يحكم؟ ألم يختلفوا في الحصر في أولاد الإمام علي من فاطمة، وفي أبناء الإمام الحسين إلى الجواز لكل مسلم، حتى قال الخوارج بجواز إمامة المرأة. إن من يعتقد أنه هو الصحيح فغيره يعتقد أنه الصحيح أيضاً، والآية الكريمة تقول: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع**﴾[1]. أيها الأخ عش بسلام ودعني أعيش بسلام، وإلا تطاحنت الأمة وانهارت الآمال ﴿**لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة**﴾[2]. ألم يقل بعض الفقهاء أنه لا يجوز قطع يد السارق إلا في مجتمع الكفاية؟ لأن الآية الكريمة تقول: ﴿**ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو**﴾[3]. والعفو كما نعلم ما زاد على حد الكفاية الذي يذهب إلى أهل الكفاف. كم عدد الذين قطعت أيديهم بسبب السرقة طيلة حكم بني أمية الذي امتد ما يقرب من مئة عام؟ وهل تجاوز عددهم العشرين؟ ولماذا لم يقطع الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز يد سارق؟ ولماذا امتنع عمر بن الخطاب عن تطبيق الحد في عام المجاعة؟

هل من الصواب تخطئة بعضنا بعضاً؟ وإلى أين المصير؟ لقد أجاد حسام الآلوسي في بحثه، وكان موفقاً في ما قدّمه، ولكنه لم يتوسع ويبحث في ما بعد ذهاب المعتزلة. ماذا حدث لمكانة العقل في الفكر العربي في الفترة المظلمة، ولماذا وصلنا إلى ما نحن عليه الآن؟

لا بد من أن أشير إلى ما أشار إليه بعضهم، وأقول هناك بعض الفروق بين الشيوعي والماركسي.

وأخيراً أود أن أقول كما قال غيري إننا في مفترق طرق، نكون أو لا نكون، وإن الأمة العربية اليوم متخلفة عن ركب الحضارة اقتصادياً وعلمياً وسياسياً، وفي جميع

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة الحج،» الآية ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ١١٨.

(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢١٩.

المجالات الأخرى، مع العلم أنها تستورد ٨٠ بالمئة من موادها الغذائية، وقديماً قيل: إن لا مستقبل لأمة تأكل مما لا تزرع وتلبس مما لا تنسج وتتسلح بما لا تصنع. لا أعتقد أن العرب اغنياء بأموال النفط التي تذهب إلى التسلح المفروض من الولايات المتحدة والدول الغربية، هذا مع العلم أن الناتج القومي لهولندا البلد الأوروبي الصغير يفوق دخول الدول النفطية العربية مجتمعة. (طيب) وكيف الخلاص من التبعية السياسية والاقتصادية والعلمية لأمريكا والدول الغربية؟ والجواب هو أنه لا يمكن تحقيق ذلك إلا بالخلاص من الأمية الحضارية التي تتطلب تنمية شاملة، لا بنقل العلم وحده، ولكن بنقل المنهج والطريقة وتغيير في الثقافة نوعياً. إن هذا التغيير لا يكون إلا بثورة ثقافية تأخذ بأساليب العصر عن طريق القلم الذي ينقلنا من تجريد الطبيعة إلى تجريبها، ومن سكونية الوجود إلى حركته، ومن الغيبة إلى السببية، ولا يمكن أن يكون هذا إلا بخلق مجتمع صناعي علمي يستطيع المتابعة والمشاركة والإسهام في الابتكار. ولكن نفقات التصنيع وشروطه، وخلق هذا المجتمع، تتطلب أموالاً غير قادرة عليها أية دولة عربية منفردة، فلا بد إذاً من توحيد عربي اقتصادي وعلمي وصناعي، والمستقبل للتكتلات الاقتصادية العملاقة، وإن لا مكانة للكيانات المنفردة مهما كبرت. وأمامنا ما يحدث في العالم من وحدات اقتصادية. فمن الضروري إدراك أن ما يطرح الآن في الوطن العربي من مشاريع الاستسلام التي يسمونها مشاريع سلام لا يقصد منها إلا سيطرة الاقتصاد الإسرائيلي على الاقتصاد العربي الذي كان يسميه المغفور له الرئيس عبد الناصر «الجرعة القاتلة للأمة العربية». فحذار حذار من الوقوع في هذه المصيدة المهلكة، وإن مجرد إدراك مغزى مقولة الرئيس نيكسون أمام الرئيس السادات: «العبقرية اليهودية والأموال العربية والأيدي العاملة الرخيصة تخلق الرفاهية والسلام للمنطقة» يكفي لمعرفة أين نحن سائرون، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وشكراً جزيلاً.

٢ ـ ضياء خضير

استميحكم عذراً إذا ما قلت: إننا نشعر أحياناً بحاجة إلى شيء من العقل لدراسة «مكانة العقل في الفكر العربي»، وهو العنوان الذي عقدت هذه الندوة تحته في مجمعنا العلمي الموقر. فهناك شيء غير قليل من محاولة التوفيق، ولا أقول التلفيق وتجاوز بعض الحقائق التاريخية الخاصة بمكانة العقل في الحاضر والماضي، في ما استمعنا إليه من محاضرات هذا اليوم. فنحن غالباً ما ننظر إلى الحاضر بعين الماضي.

نحن نعرف أن الذي سيطر في ماضينا نحن العرب هو النص أو مجموعة من النصوص التي انسحق العقل تحت وطأتها، ولذلك فإن النقل وليس العقل هو الذي كان، وما يزال، سائداً في الكثير من نواحي حياتنا. وقد كانت مشكلة الفلسفة العربية التي تعرّض لها بعض الأساتذة، ولا سيما حسام الآلوسي، تتصل بكيفية التوفيق بين المعقول والمنقول. ربما كان ابن رشد من بين فلاسفة العرب هو الوحيد الذي وضع هذه الإشكالية وضعاً آخر، حين قال إن «الحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة، وإن الحق

لا يضاد الحق»، ولكنه رأى أن لكل واحدة منهما أساساً ومصدراً مختلفاً عن الأخرى. الفكر اليوناني الذي أخذنا نحن العرب الكثير منه يختلف عن الفكر العربي بطبيعته. فهذا الفكر (أعني الفكر العربي) القائم على أساس الوعي والشريعة المستمدة من النص القرآني المنزل، وعلى أساس فكرة الوجود من العدم، هو غير الفكر اليوناني الذي لا يقول بوجود شيء من لا شيء. وهو أمر ينبغي أن نعترف بأنه يؤلف مشكلة أو إشكالية ما زالت بالنسبة إلينا نحن العرب قائمة حتى هذه الساعة على صعيد الفكر العلمي نفسه.

وهذه قضية أوضحها بعض المفكرين العرب المعاصرين مثل محمد عابد الجابري الذي كنت أتمنى أن يعهد المجمع العلمي الموقر لأحد الإخوة بتقديم قراءة لكتابه **العقل العربي** بأجزائه الثلاثة **تكوين العقل العربي**، **بنية العقل العربي**، **والعقل السياسي**، **لأن له** صلة كبيرة بموضوع هذه الندوة.

أما في ما يتصل بمكانة «العلم» ودوره ومكانته في تراثنا العربي، وما ذكره المياح حول ذلك، فأريد أن أقول إن الواقع التاريخي الذي عشناه نحن العرب في ماضينا البعيد والقريب لا يشير إلى أن هناك مجتمعاً عربياً انفتح حقيقة لهذا العلم وطبق ثماره ونتائجه وفقاً لاحتياجاته. وحتى بعض العلماء العرب كجابر بن حيان مثلاً، لم تكن وسائله علمية صحيحة دائماً. ألم يكن هذا العالم الجليل يستخدم بالإضافة إلى التجربة، أموراً سحرية ووسائل غنوصية وهرمسية في أطروحاته العلمية؟ وهل الأطروحة الكيماوية القائمة على أساس تحويل المعارف إلى ذهب، تقوم عى قاعدة علمية، أو أن هناك أساساً آخر غير علمي، كما ذكرت؟

٣ ـ نجيب خروفة

السادة الأفاضل، السيد رئيس الجلسة: انطلاقاً من الطلب الذي تقدمت به في خطابك وكلمتك عن الرياضيات وتطورها أقدم ملخصاً بسيطاً لتطور الرياضيات ومقدارها عند العرب.

قبل كل شيء أبدأ بالرياضيات عند البابليين، فكما هو معروف ان البابليين طوّروا الرياضيات بشكل كبير واستعملوا نظريات أو أنشأوا نظريات الهندسة المستوية، ولا تزال آثارها موجودة على الرقم الفخارية، كما أن الجداول الفلكية التي أنشأها البابليون كانت على حظ كبير من التقدم، وكذلك قدّموا حلولاً لمعادلة الدرجة الثانية ومعادلات الدرجة الثالثة. فهذا التقدم كان جيداً، وبالنسبة إلى العصر كان أرقى أو أكثر ما يمكن توقعه. نستطيع القول إن الإغريق هم الذين احتلوا المركز الحضاري، والإغريق بطبعهم ينقلون عن الأقوام الأخرى ولا يعترفون بمصدر نقلهم في كثير من الحالات، فنقلوا بعض نظريات الهندسة المستوية، ونسبت بعضها إلى فيثاغورس، وبعضها إلى اقليدس، وبعضها إلى غيرهم، بينما كان الكثير منها موجوداً في العصر البابلي، ولا تزال موجودة كالرقم الطينية في المتحف البريطاني وفي المتحف العراقي. كذلك التزم الإغريق بالقضايا النظرية

والاشتقاقات النظرية في الرياضيات، ووضعوا أسس الهندسة المستوية أو الإقليدية التي وضعها اقليدس بشكل يعطي نظرية وبرهاناً وتوقعات. . . الخ. ، فكانت هذه طريقة منظمة وحيدة، ولكن توقفوا عند هذا الحد، فلما أتى العرب كان تفكيرهم علمياً. ولا أقول العرب فقط، وإنما أفضل استعمال الحضارة العربية الإسلامية أو التقدم العربي الإسلامي، لأننا في كثير من الأحوال قد لا نستطيع التمييز، فكان التقدم في الحضارة العربية الإسلامية هو توجه إلى الناحية العملية. لقد توجّه العرب نحو الناحية العملية بتقديم دراسة الرياضيات التي خلقها الإغريق عن طريق البابليين أو عن طريق الإغريق السريان أو عن طريق الهندوس أو الأقوام الأخرى، وحاولوا تطبيق الرياضيات وتطويعها للحياة العملية، فاشتقوا الهندسة التحليلية بكاملها، التي هي بالحقيقة تطبيق للنظريات الهندسية على العمل وتطبيق الرياضيات على الهندسة، وكذلك اشتقوا الهندسة المجسمة بكاملها واشتقوا المثلثات، والمثلثات في الحقيقة علم عربي مئة بالمئة. وتطبيقات المثلثات استعملها ابن الهيثم في اشتقاق دراسة انكسار الضوء، واستعملها البيروني في دراسة محيط الأرض، وقطر الأرض، والمعلومات الفلكية الأخرى، كما استعملها البيروني أيضاً في قياسات علمية كثيرة أيضاً. لم يتوقف العرب عند هذه الحدود، بل إنهم قدموا أكبر انتاج للبشرية، أو افضل ابتكار للبشرية وهو النظام العشري. والنظام العشري هو استعمال العشرة كأساس للترقيم، وهو أساس الحضارة الحاضرة، وأساس قيام عصر النهضة، وأساس علوم الرياضيات الحاضرة، وكذلك العلوم التطبيقية. ونرى مثلاً أن النسبة الثابتة، استعملها القدماء، قسم منهم على أساس الرقم (٣)، واستعملها بعضهم الآخر على أساس (٢٢/٧)، ولم يتقدموا أكثر من ذلك، بينما نرى في ما قدمه الكاشي ـ احد علماء الرياضيات المسلمين ـ ان قيمة النسبة الثابتة وصلت إلى (١٩) رقماً عشرياً، ولم يكن فيها رقم واحد مغلوط أو مختلف عن أحد الاكتشافات الموجودة. وهذه بطبيعة الحال تعطينا ذكرى جيدة، بينما في عصر النهضة كان الإنكليز واللاتين، أو الإيطاليون، يستعملون العدد (١٢) كأساس للرقم. ولذلك لا يستطيع المرء أن يكتب رقماً كبيراً إلا إذا أضاف أرقاماً كثيرة وطويلة، وهي لا تزال نراها في الأرقام الرومانية في الوقت الحاضر. وقد استعملوا طريقة الترقيم، كما في الكتابة اللاتينية أيضاً، خطاً واحداً وخطين اثنين، وثلاثة خطوط ثلاثية، وزاوية مثل خمسة، ومثلها واحد تصبح أربعة، وبعدها واحد تصبح ستة، وهكذا. فإذاً كانت الطريقة بدائية لا يمكن أن تستعمل للحسابات الرياضية، ولذلك يعتبر الإسهام العربي أعظم إسهام رياضي قدم للعالم بصورة عامة. هذه بالحقيقة النبذة التي حاولت أن أقدمها لبيان أن العقل العربي كان عقلاً رياضياً ورياضياً علمياً، وهو الذي استخدم الرياضيات للأغراض العلمية بدرجة واسعة وكبيرة.

٤ ـ محمد خضر العاني

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وشكراً للسيد رئيس الجلسة. أوجز وأنا لم أتكلم عمّا تكلم به شيوخي، كما أؤيد الورد في كلامه، ولكن لدي تعليق بسيط عن عنوان

الندوة حيث تكون دائماً تعليقاتي على المضمون.

الندوة عن مكانة العقل في الفكر العربي، ما هو العقل؟ لم يعطني أحد من الإخوان المحاضرين تفسيراً واضحاً بين قوسين أو أي شيء عن العقل. العقل كلمة واسعة، ولكي أصل وبسرعة إلى ما أريد قوله، لو أخذنا مذياعاً بسيطاً من الذي نستعمله الآن يعمل بالنضائد (بطاريات)، ثم ذهبنا إلى حيث الذين هم لم يروا شيئاً، ونضع هذا المذياع أمامهم وندعه يتكلم، فننتظر ما هو رد فعل العقل تجاه هذا المذياع؟ هل يعقلون بهذه الآلة التي سنقدمها إليهم؟ بالطبع لا.

إذاً العقل. والعقل الغريزي والعقل المكتسب. من الممكن أن نغير جملة الموضوع، ونضع بدل العقل الثقافة، لأن العقل مستودع الثقافات التي تصله وتترسب فيه وتتفاعل وتنتج، وهي نتيجة العقل. لا يوجد عقل بدائي لا يعقل أي شيء. كنا في السابق لا نعقل أن تأتينا صورة لشخص يلعب الكرة في كاليفورنيا إلى حد الخمسينيات عندما ظهر التلفاز. كنا نرى الأشياء التي تأتينا ربما عبر الشارع، أما أن يأتينا واحد من القمر ويصور لنا تصاوير بالقمر، ويأتي بها إلينا، هذا كنّا لا نعقله من قبل.

المقصود أن نناقش الفكر الأصيل الذي يتحدى المشكلة ويحاول إيجاد حلاً لها استناداً إلى رأي آخر، إلى كذا وكذا ـ ولا بأس في ذلك ـ إنما هو المراد أن يوجد الحل أو أن يضع أحد الإخوان حلاً. يستمر هذا الحل بالعمل لمدة ١٤٠٠ سنة، وسوف نجده في يوم من الأيام قاصراً من دون حل لمشاكلنا. وكثيراً ما تتردد عبارة «الفكر العربي»، وأنا استغرب من هذا، فهل هناك فكر انكليزي أو روسي أو غيره؟ لا يوجد هذا اطلاقاً. الفكر هو فكر واحد عند الجميع، سواء أكان عربياً أم غيره. فهو فكر خلّاق. وآسف إن أطلت، وأشكركم.

٥ ـ ياسين الحسيني

أساتذتي الأفاضل. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

إن ندوة كهذه تعقد تحت سقف المجمع العلمي في هذا الوقت بالذات، وبالإمكانيات المادية المتواضعة جداً والمخصصة لكم، تدل دلالة أكيدة على أنكم أمناء على هذه الأمة وتراثها.

سادتي الأكارم: أنا لا ألعن الظلام فقط، بل أضع شمعة في طريق السائرين لأوضح بعض ما ورد على ألسن العلماء الأجلّاء الذين كرّمونا ببحوثهم القيّمة.

حبذاً لو كان الشعار المرفوع كما يلي: «مكانة العقل في الفكر العربي الإسلامي» لكان خيراً، لأن ما استمعنا إليه وناقشناه كان يصب في محيط الحضارة العربية الإسلامية.

ـ وردت على لسان أحد المحاضرين الأفاضل عبارة «اليهود والمسيحيين». التعبير

الدقيق والصحيح كما ورد في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة «النصارى».. و«المسيحيين» عبارة مستحدثة استخدمها بعض الكتّاب والمؤلفين سامحهم الله.

ـ وردت أيضاً عبارة «المسلمين الأصوليين» أو «المسلمون الأصوليون». إن هذا التعبير صدّر إلينا عن طريق الإذاعات والصحف والمجلات وأجهزة الإعلام المعادية للعروبة والإسلام، كإذاعة إسرائيل وصوت أمريكا ولندن وجميع الإذاعات المرتبطة بالاستعمار.. فالإسلام كله أصول وفق الفروع والروافد ومن نستقي... كان المفروض أن يقال: «بعض المسلمين المتشددين».

ـ لم يتطرق الأفاضل إلى العقل العربي قبل الإسلام.. فقد وردت في كتب الروم والفرس والهنود والصين فصولٌ عن التجار العرب، وخصوصاً الحضارمة، وكانت عدن تسمى «دهليز الصين»، ولا بد لمن يتعاطى التجارة من أن يكون ملمّاً بالقراءة والكتابة والحساب ولغة أهل البلاد، إضافة إلى معرفة أصحاب السفن بالطرق البحرية والرياح الموسمية وخطوط السير، وكلها كانت محصورة بين العرب والهنود فقط حتى عام ١٢٩٢ ميلادية.. ورحلة ماركوبولو إلى الشرق.

ـ وردت عبارة «في ظل الدول الاشتراكية كان هناك علو في الأخلاق»، أقول: إن حكم الإرهاب الدموي الذي لاقته شعوب الدول الاشتراكية، وخصوصاً المسلمين، تحتاج إلى مجلدات. فما دام شعارهم «الغاية تبرر الوسيلة»، فقد نشأ جيل منهم، وصولي، متخلّف، متسلّق، القيم مادية لديه والأفكار معلّبة تصدرها الدولة، فالأفواه مكمومة، والأحرار أُعدموا، والمساجد والكتب السماوية ديست واندرست، ويخشى الوالد ولده والأم ابنتها. فأية أخلاق تلك التي تحدث عنها الأستاذ الفاضل.

وأنا أتطلع إلى الصور المعلقة لعلماء ومفكرين وأساتذة أجلاء ممن أفنوا حياتهم في خدمة العروبة والإسلام، يتملكني الألم والحسرة ويحزّ في نفسي أن أرى الأقمار تتساقط ولا أجد من يحلّ محلهم.. فالجيل القادم وبحسب رأيي المتواضع، أصبح جيلاً مادياً، أو أن همّ بعضهم هو الحصول على الشهادة، وبأي ثمن.. جيل «لا يقرأ، لا يكتب، لا يحاضر، لا يؤلف، لا يناقش»، جيل متعلم ولكن غير مثقف، وكان يبحث عن مبرر فوجده في الجانب الاقتصادي، ذلك المبرر.. إني قلق ومتألم وأتخيل أن يمر ولدي في يوم من الأيام أمام محراب المجمع العلمي ليجد على بابه «روضة... أو مدرسة... أو دائرة...».

فعلى من يا ترى تقع هذه المسؤولية، على البيت، أم المدرسة، أم المجتمع، أم الدولة؟ كل هذه التساؤلات تحتاج إلى ندوة خاصة، لعلّها توقظ مَن في القبور.

يعز علينا غياب محمد بهجت الاثري ومحمود شيت خطاب، شفاهما الله وأمد بعمرهما ومنحهما الصبر.

هذا البعض من تعقيبي أرجو أن يكون له فسحة في حديقة المجمع العلمي...

منارة العلم والمعرفة، أدامكم الله لخدمة الإسلام والعروبة.

٦ ـ عبد الجبار داود البصري

أود البدء بمقولة الجابري بأن الخيمة التي تظللنا مشهود لها بالتنظير، وفي رأيي أن لا هذه الخيمة ولا تاريخ الفكر العربي كله قد اتصف بهذه الصفة... فقد أخذنا عن الغرب نظريات الداروينية والفرويدية والماركسية والوجودية والذرائعية والبنيوية وغيرها، ولم نعط للعالم نظرية واحدة تذكر. وفي ضوء ذلك أتساءل: لقد خرج عبد العزيز البسام بنتيجة أن المرحلة التي درسها أعطت إنجازات فكرية مهمة في النقد الأدبي وغيره، والجدير بالذكر أن النقد الأدبي عند العرب، منذ أقدم العلماء وحتى اليوم، لم يقدم نظرية واحدة، وإنما في العصر الحديث تحول الناقد إلى مترجم يعرّب لنا نظريات الغرب كطه حسين والعقاد ومندور وغيرهم.

تحدث نبيل عبد الحميد عبد الجبار عن تحديات العقل العربي في الميدان السياسي، ولكنه لم يوضح ما هي النظريات العقلية السياسية التي تحدثنا بها الطورانية وغيرها.

أما بالنسبة إلى مطاع صفدي، فقد قدم لنا معلومات من قبيل أن القدماء عنوا بتعريف العقل، والمحدثون عنوا بمعرفة العقل، وان عصرنا عصر نقد فكر اللافكر. إن هذه إشكاليات فكرية، وليست مسلمات كما طرحت، وبالشكل الذي طرحت فيه. وذكر أن الفكر مطلق لا يتخصص، وفاته أن كل مطلق هو تخصيص لمطلق آخر، كما نقول أن كل بنية جزء من بنية أكبر، لان كل شيء في الحياة بان ومبني، وانتهى بعدم تقديم نظرية. جواباً عن السؤال الوحيد الذي طرحه وانتهى إلى أنه يدعو إلى فكر فكري مجرد عن العروبة، ثم ناقض نفسه وقال في الختام: آن الأوان ليولد فكر في ضوء المنعطف الذي تمر به الأمة العربية، ليقف في وجه التيار الاستسلامي... أليس هذا دعوة إلى نكر عربي مقاتل؟ إعادة لتخصيص أنكره.

٧ ـ مطاع صفدي

قبل كل شيء أريد أن أشير إلى أن مداخلتي كانت مجتزأة وقصيرة، والاستاذ الرئيس ظلم وقته، وطلب مني أن اختصر، فلم يُتح لي أن اشرح بعض الافكار وبصورة تزيدها وضوحاً. بالنسبة إلى الرأي الذي تفضل به ضياء خضير حول هل يستطيع الفكر العربي التخلص من الايديولوجيا، وهل تستطيع حتى أوروبا أن تتخلص من الايديولوجيا، هذا سؤال في الواقع مهم جداً، لأن كل فكر يحمل ثمة عقيدة ما، يعني ينزع إلى أن يُصبح عقيدةً ويتمسك به صاحبه أو البيئة الاجتماعية التي يولد فيها. فكل فكر يميل إلى أن يعتبر نفسه أنه امتلك الحقيقة، وأن على الآخرين ان يقتنعوا بها، وان يتمسكوا بها كأساس للتفكير والمنطق ولمعالجة الامور، لكن الفرق بين العقل الغربي والعقل العربي هو أن الخاصية الرئيسية التي يتميز بها الفكر الغربي، باعتباره فكراً حياً، هي أنه يُنتج منظومة معينة من

الافكار تناسب ظرفاً وعصراً معيناً، ثم لا يلبث أن يكتشف استنفادها وعجزها عن تلبية الاسئلة الجديدة التي يطرحها تطوره المادي والمعنوي والحضاري بصورة عامة. ولذلك نجد أن هناك لدى الغرب، ليس فقط عقل معلق في الهواء، ولكنه عقل له تاريخ يتطور به من فترة إلى أخرى. هذا التطور هو الذي يكسبه حيوية ومقدرة على أن يغير من ركائزه، ويغير أيضاً من مقاييسه، وينتج مجموعة منظمة جديدة من المفاهيم تلائم الظرف وترد عليه بالحلول الواقعية الممكنة، في حين ان العقل العربي تأثر بالماضي الذي عانته الأمة العربية خلال ٤٠٠ سنة أو ٥٠٠ سنة من الجمود، وعند الانحطاط لا يستطيع إلا بصعوبة فائقة الشبه على إنتاجه، والارتداد على هذا الانتاج هو محاولة معينة من وقت إلى آخر، ومحاولة تصحيحه على ضوء التجربة، وعلى ضوء الخبرات التي اكتسبها خلال طور الممارسة. من هنا تميز بين أن يكون العقل خاضعاً للايديولوجيا أو منوماً تنويماً معيناً بواسطتها، وبين أن يكون صاحياً وواعياً لما يفعله هو أولاً، وليس لما يفعله في الموضوع، أي لما يفعله كعقل. هذه هي المهمة الكبرى، إذ يمكن أن نقول عن هذا العقل إنه أصبح عقلاً عاقلاً وفكراً تفكيراً، فأعود هنا، ومن هذه النقطة إلى الرد على عبد الجبار البصري الذي حاول أن ينعتني بالتناقض ما بين فكرة المطلب وخاصية الصفة العربية: الفكر يجب أن يكون مطلقاً، والخاصية التي يمكن ان تلتحق به إذا لم تستفد من اخلاقيته، فلن تكون خاصية حقيقية هي في حد ذاتها. ويعني هذا أن العروبة ليست حالة طارئة على الفكر، بل هي الفكر في حالة ممارسة، وإذا لم تستطع ان تظل باستمرار على صلة حيوية بالفكر كمطلق، فقدت حيويتها هي بالذات وتحولت إلى ايديولوجيا جامدة، ولا نريد للعروبة أن تكون ايديولوجيا، لا حديثاً ولا مستقبلاً.

٨ ـ صلاح المختار

شكراً للإخوان والاساتذة الأفاضل الذين أبدوا ملاحظات قيّمة حول ما ورد في مداخلتي التي كانت عبارة عن خلاصة لما ورد في أصل الورقة، والورقة فيها الكثير من التفاصيل. وكنت أتمنى أن تكون النقدات منطلقة من قراءة النص قبل الاستماع إلى الخلاصة، لأن الخلاصة قد لا تكون كافية لايضاح الكثير من التفاصيل الضرورية والجوفية التي تشكل إجابات عن بعض الاستفسارات.

اسمحوا لي أن أعلق على ما قاله عبد الجبار البصري، فقد قال إنه كان الأصح لو يكون السؤال هو أين يقف العقل العربي في هذا التطور؟ لا أعلم ما إذا كان الذي طرحتهُ يمثل موقف العقل العربي أم لا عندما نحلل أوضاع عالمية ونخرج باستنتاجات وقوانين للتطور وهي ليست منقولة من كتاب أو مصدر ما يسمى ذلك؟ أليس هو نوع من الابداع العقلي؟ أليس هو نوع من العقلانية في فهم الاوضاع العالمية؟ أما إذا كان المقصود طرح البدائل، فليس موضوع محاضرتي طرح البدائل، وإنما تحديد الظواهر وتسميتها والخروج باستنتاجات حولها. وفي نصب محاضرتي هناك تفاصيل حول البدائل أيضاً، ولم اكتفِ بأن أطرح تحديدات عامة. قلت ان هذا الزمن الذي تميز بالصفات التي

وردت يمكن أن يواجه بعقلية أخرى وبموقف آخر، ولهذا كنت أتمنى من البصري أن يطّلع على النص قبل التعليق بهذه الطريقة.

٩ ـ محيي رسول

شكراً للسيد رئيس الجلسة. لدي نقاط عدة أود أن أذكرها لكم:

النقطة الأولى: إني قرأت تعريف العقل بحسب رأي القدماء والمعاصرين، وأن العقل منطلق، ويبدع عندما يصبح منتجاً على صعيد الأمم والأفراد، إذ تتكرر في القرآن الكريم كلمة «خوف»، قال سبحانه وتعالى في سورة هود: **﴿قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط﴾**(٤)، وفي سورة طه: **﴿قال خذها ولا تخف﴾**(٥)، وفي سورة طه أيضاً: **﴿لا تخف إنك أنت الأعلى﴾**(٦)، وفي سورة النمل: **﴿يا موسى لا تخف﴾**(٧)، وفي سورة القصص: **﴿يا موسى أقبل ولا تخف﴾**(٨)، وفي سورة العنكبوت: **﴿لا تخف ولا تحزن﴾**(٩)، وفي سورة ص: **﴿ففزع منهم قالوا لا تخف﴾**(١٠)، وفي سورة القصص: **﴿فألقيه في اليم ولا تخافي﴾**(١١) . . .

هذا نوع من إزالة الخوف عن الاضطهاد النفسي للإنسان. فإزالة الخوف تعني انطلاق العقل ومن دون ذلك يصبح عبئاً ثقيلاً على الإنسان، وقد نستدل على ذلك من الحديث النبوي الشريف، وهو «اختلاف أمتي رحمة»، فهو لا يقصد بهذا الكراهية والحقد وإنما تعدد الآراء والخروج برأيٍ واحد من هذه الآراء.

النقطة الثانية: لدينا رأي خاص هو أن الإسلام عندما ظهر لم يأت دفعة واحدة، مكوّناً صدمة فكرية، وإنما على دفعات متتالية، وقد منحنا الله سبحانه وتعالى العقل من قبل، قال تعالى: **﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾**(١٢) ومعناه منحنا العقل من قبل، ويعني هذا أن العقل موجود عند الإنسان.

النقطة الثالثة: كنت أتوقع أن هذه الندوة ستتناول في البحث مكانة العقل واتجاه العقل العالمي، كيف يفكر؟ أمراضه؟ حسناته؟ سيئاته؟ فنحن نريد أن نعرف مثلاً كيف

---

(٤) المصدر نفسه، «سورة هود،» الآية ٧٠.

(٥) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ٢١.

(٦) المصدر نفسه، «سورة طه،» الآية ٦٨.

(٧) المصدر نفسه، «سورة النمل،» الآية ١٠.

(٨) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٣١.

(٩) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٣٣.

(١٠) المصدر نفسه، «سورة ص،» الآية ٢٢.

(١١) المصدر نفسه، «سورة القصص،» الآية ٧.

(١٢) المصدر نفسه، «سورة الاسراء،» الآية ١٥.

نفكر؟ فالقرآن الكريم والسنّة النبوية والدين بأكمله لم يمنعنا من التفكير قطعاً، حتى التفكير في نشأة الكون. قال تعالى: ﴿**قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق**﴾[١٣] وهذه نظرية وليدة جديدة لكواركس وغيره.

١٠ ـ عبد العزيز البسّام

شكراً، السيد الرئيس، وأشكر السادة الذين أبدوا بعض الملاحظات بشأن بحثي، وأولها ما عرضه ياسين الحسيني من ملاحظات، فقد أضاف بيانات عن مؤسسات التعليم بحظ من التفصيل في عددها ونوعها، وهي مما يمكن الانتفاع بها، فأقدره على ايرادها. وإنما يلاحظ أن البحث يتناول حقبة وسطى من تطور النهضة العربية، وتلك البيانات تتصل بحقبة سابقة لها، في عهد محمد علي في مصر، لذلك اكتفيت بالإشارة إلى بعض اتجاهات عامة بشأنها تمهيداً لما يتصل بتلك الحقبة الوسطى، فلا يسعني أن أدرج تلك التفصيلات حتى لو قدرت ما لها من قيمة، ولقد انتفع منها في دراسة أخرى قد تتسع لها.

يتساءل عبد الجبار البصري فيمَ إذا كانت هناك نظرية في النقد نشأت في الأدب العربي المعاصر، واستحقت أن تقبل على المستوى العالمي. ولا أدري هل المعيار العالمي ضرورة لازمة في الحديث عما تحقق للنهضة العربية من إنجازات في ميدان النقد الأدبي بالذات. فمن ناحية تعتبر الحقبة التي نتحدث عنها قصيرة لا تمتد إلى أكثر من سبعة عقود من السنين، انطلقت من تخلف وركود في الآداب العربية، ومن ناحية أخرى كانت أحوال العلاقات الثقافية بين الغرب والعرب ولا تزال مما لا تيسر الاعتراف على صعيد عالمي بما يحقق للعرب من إنجازات، سواء كان الحديث في مستوى وسائل الاعلام أو في أوساط المعنيين بالموضوعات.

وأخيراً، لماذا تكون المطالبة بتطبيق ذلك المعيار في ميدان النقد الأدبي، وفيه من الشمول والتأثير لأوضاع الإقليمية وتنوعها ما فيه، فلا يستبعد أن تكون هناك إنجازات عربية في موضوعات علمية متخصصة تفرض نفسها على المتخصصين، لما لها من المناهج العلمية المحددة التي لا يطول فيها الخلاف. وبعد فإن المعيار المقبول كما أراه قد تكفي فيه المقارنة بين ما كانت عليه الأحوال الثقافية قبل هذه الحقبة، وعند بدايتها، وما أصبحت عليه عند خاتمتها.

١١ ـ حسام الآلوسي

أيها الإخوة كثر الحديث أمس واليوم عن تحديد مفهوم الفكر أو العقل، وهل نقول إن العقل في الفكر العربي أم العقل في الثقافة العربية؟ الحقيقة أن العنوان الأصلي كان

(١٣) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٢٠.

«العقل في الثقافة العربية» ولا أدري كيف أصبح العقل في الفكر العربي، وكواحد من منظمي ورقة عمل الندوة وبرنامجها وتوصيف محاورها. وبمناسبة كلمة عبد الأمير الأعسم، لا بد من أن أوضح أمر هذه الملابسات. وفي هذا جواب عن التساؤلات في الأمس واليوم، وكما قلت: المقصود في كلامي هو إزالة التباس حول العنوان ومصطلح العقل، وإبداء رأيي الشامل في مستوى المناقشات. ومهما تكن المجاملات أقول، العقل أكد: الوعي، الثقافة، كلها كلمات ترددت كثيراً اليوم والأمس. قسم منها إذا اخترناه يحتاج إلى تحديد.

الندوة عندما وزعت البحوث، أرسلت مع البحوث مواصفات لكل محور من المحاور الثمانية، وأرسلت صفحة ونصف كمقدمة عامة عن المواصفات للعقل الذي نريده في هذه الندوة، وما هو العقل الذي نفتش عنه. فالقضية ليست متروكة، ولم تكن الندوة غير واعية، وقلنا هناك، نحن نفتش عن العقل العربي، هو «العقل ذاته»، أي العقل المعتمد على نفسه وعلى آلياته ومناهجه، أي من حيث إن العقل متموضع في الزمان والمكان كفعالية محددة متعاملة مع المقولات، مع واقع حقيقي وليس العقل كمفهوم «ماهوي»، مجرد عام! العقل كمفهوم ماهوي مجرد مثل وجود البياض وليس في شيء أبيض لا وجود له. أقولها بصراحة إن موضوع الجوهر في الفلسفة الحديثة زال. الآن هناك فعالية. أما حديث مطاع صفدي عن العقل فلا يشمل ما قصده عبد الامير الأعسم. ما قصده مطاع صفدي هو أن العقل «ذاته» بمعنى أنه فعالية متطورة متراكمة متنامية تؤسس مناهج معتمدة على الذاتية ورؤيتها الخاصة. العقل هنا «فعالية» والندوة كانت تفتش عن هذه الفعالية، من موقف العقل من النص، ما موقفه من الدين؟ ما موقف العقل من التأريخ وأحداثه؟ ما موقف العقل من المشكلات التي حدثت في عصر النهضة العربية؟ عالم جديد ظهر بعد الفترة الإسلامية، ثم فترة ازدهاره، لماذا حدثت؟ المحور الأول، وأقول بصراحة إن بعض محاضري أمس كادوا يتجاوزون المحور الأول المخصص الذي هو آلية الفكر العربي أو العقل العربي، كيف ولماذا حدثت هذه في الفترة الازدهارية؟ وكنا نريد أن يكون الحديث عن وسائل الابتعاد عن مسائل كثيرة حدثت، عن البنية الاجتماعية حين تغيرت، وهذه كلها موجودة في المواصفات المصممة هذا المحور، في الاوراق المرسلة للمحاضرين، وما قدم في هذا الحقل لم يتسع في هذا المحور الأول. ثم تأتي فترة النهضة العربية، على السياق نفسه، وهكذا تستمر. فمفهوم دور العقل في الفكر العربي، أو في الثقافة العربية في ورقة العمل كان محدداً تحديداً جيداً. تُعنى الندوة بفعل العقل في الثقافة العربية، وليس في العقل كجوهر ماهوي، ولا يهمنا المصطلح كمصطلح إطلاقاً، المصطلحات غير محددة (سواء كلتاناؤس أو لوغوس بمعنى الأصل اليوناني، أو عقل بحسب الاشتقاق العربي في المعاجم)، هذه مصطلحات موجودة في اللغة، نحن نتعامل مع فعالية شيء موجود.

لقد كان للعرب المسلمين ثقافات واتصالات حضارية وتشريعات، ولديهم واقع عملي، فما هو دور العقل في هذه العملية كلها؟ لقد قدمنا تعريفاً للعقل كمعنى عام،

وليس كما هي جوهرية، وأشرنا إلى تعريف التوحيدي الذي يقول: إن العقل فعالية تنمو مع الوقائع، أي تتراكم وتنمو، أي له واقع حياتي وليس كشيء مجرد، ثم جئنا بتعريف الرازي الذي يقول عن العقل: هو الذي به بنينا السفن وأنشأنا الصناعات وشرّعنا التشريعات. هذا هو العقل. أما أن نتحدث عن جوهر ماهوي مثلاً حديث ابن سينا عن عقل أول وعقل ثانٍ، وعقل بالفعل وعقل بالملكة، فهذه مصطلحات في واد ومطلوب الندوة في وادٍ آخر، واعتقد أن هذا كافٍ. والذي قاله البصري عندما تحدث، وكذلك رسول، هو توضيح جيد لمرادنا هنا.

ننتقل إلى نقاط أخرى. بالنسبة إلى حديث «أول ما خلق الله العقل»، اخواني، لقد درست هذا الحديث في القسم الأول، الفصل الثاني، وتبين أن الجميع نقده واعتبره موضوعاً، وانه مختلف تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة، فلا ينبغي أن نستهيم به بعد الآن.

نقطة أخرى، حصل في المنهاج تغيير، ولا أدري كيف حصل، فقد كان المحور السابق هو مشكلات الواقع: الحرية والعدالة. وقد ورد توضيح من قبل عبد الأمير الأعسم بالحديث عن المصطلح، وكان ينبغي، كما قال عبد الأمير، أن يكون في البداية.

١٢ ـ عبد الأمير الورد

محاضرة صالح أمهز العلي:

١ ـ «العليم من صفات الله»... وقد وردت في غير صفات الله. قال تعالى: ﴿يأتوك بكل ساحر عليم﴾[١٤] وقال أيضاً: ﴿فبشرناه بغلام حليم﴾[١٥].

٢ ـ «عدم التركيز الديني» والأسر الدينية والمناصب الدينية والشخصيات الدينية في مكة الجاهلية وغيرها متأتٍ من أن الدين أياً كانت حاله، سواء أكان ملّة أم نحلة، هو أمر يعتمد في ازدهاره على الحضارة. ولا يمكن له النمو في غيرها. ولذلك كانت النحل الجاهلية في داخل الجزيرة على غير تركيز وغير تعمّق وإنما هي إرث يعتمد قبل كل شيء على ﴿حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا﴾[١٦]. ولهذا وجدنا الواجبات الدينية في الجاهلية موزعة في مكة بين بيوت قريش؛ فهناك الرفادة في بني فلان، والحجابة في بني فلان، وكذلك السقاية وما إلى ذلك.

وقد ظهرت الكهانة ضعيفة في هذه الحقبة وتناثرت الاهتمامات الدينية، فالنضر بن الحارث كان يتحدى القرآن الكريم بادعائه أنه اساطير الأولين، وكان يقول لقريش: إن كان القرآن يورد الأساطير فأنا محدثكم عن اخبار القياصرة والأكاسرة وغيرهم. وكان

(١٤) المصدر نفسه، «سورة الأعراف،» الآية ١١٢.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة الصافات،» الآية ١٠١.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ١٠٤.

الشعراء هم عنصر التحدي عند بعض القبائل لقولهم إن القرآن شعر، وإن الرسول شاعر، وهو أمر مهم جداً وفضحه كلام الله وابطله.

وآية أن التركيز الديني وما ينبع عنه من ازدهار الدين ونشوء الأسر الدينية هو أمر مرتبط بالحضارة، وجود الديانات ذات التشعب والآراء المعقدة والمحاور المهيأة للعبادة في أطراف الجزيرة، حيث قامت الحضارات في اليمن والهلال الخصيب.

وآية أخرى هي أن الدين الإسلامي الحنيف سرعان ما انتقل بدولته في أواخر العهد الراشدي إلى الكوفة، ثم انتقلت العاصمة إلى دمشق فبغداد. وبقيت المدينة ومكة مدينتين تابعتين تقادان ولا تقودان. فالاشاعرة مبدأ اغلبهم في العراق في بغداد، والمعتزلة في العراق في البصرة. ثم ازدهروا في شرقي العالم الإسلامي، وهم الآن في اليمن. وازدهار الامامية في العراق في الكوفة، والخوارج كانوا في أول ظهورهم في العراق، ثم تركزوا في الاحساء فجنوبي العراق، ثم هم الآن في عمان.

وما تقدمه مكة والمدينة حتى الآن من الآراء يمثل درجة اقل تقدماً بكثير مما في غيرها من تفرعات الاشاعرة وسواهم.

محاضرة مصطفى الزلمي

١ ـ «العلاقات الدولية»: أقيمت هذه المادة في المحاضرة على الحال المعاصرة، فهناك دول نجد الإسلامي في بعضها ولا نجده في بعضها الآخر. فهذا الكلام من باب إلقاء الحاضر على الماضي، وهذا شيء لا يمكن التسليم به لان العالم في نظر الإسلام ينقسم على دار الإيمان ودار الحرب، فدار الإيمان هي دار الإسلام، أما السلطات غير المسلمة فمناطقها هي دار الحرب. ولذلك لا يجوز إلقاء تحية الإسلام على غير المسلم ولا تنطق بالسلام وتقول «السلام عليكم»، إذ لا سلام إلا مع المسلمين.

٢ ـ «الأصول الخمسة يقابلها عند الشيعة العقل»: لا يقابلها عند الامامية العقل، بل يقابلها النقل والنصّ. وإنما العقل في معرض غير النص. وهناك قول عنهم: يقول «إن دين الله لا يصاب بالعقول». وفي السنة النبوية ما يشرح كل ما في القرآن الذي فيه ﴿تبياناً لكل شيء﴾[(١٧)] و﴿تفصيل كل شيء﴾[(١٨)]، فيعالجون ما لا يوجد في القرآن من الاحكام بسبب العموم والايجاز بما أفادوه من الرسول ﷺ.

محاضرة أحمد الكبيسي

ما يقرر لفئة، أية فئة، يجب أن يؤخذ من مقرريها وعلمائها، وليس من عامتها،

(١٧) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٨٩.

(١٨) المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ١١١.

لأن للعامة في كل عصر خروجاً عن الأصول التي يؤمن بها المقررون.

فلا يجوز الحكم بالظواهر العامة التي يمارسها الناس الاغرار، ولا اعتقاداتهم، على أفكار الفقهاء والقادة من المفكرين والمنظرين.

محاضرة حسام الآلوسي

لا يوجد كالإسلام دين أو رأي حث على التفكير، فقد جاء قوله تعالى: ﴿**والذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صماً وعمياناً**﴾[١٩] ولنلاحظ أن هذا دعوة إلى التفكير حتى في آيات الله عندما نذكّر بها، ومنع التسليم بها من غير تدارس كالصم والعميان.

المحور الخامس: العقل العربي وظاهرة التراجع:

محاضرة مطاع صفدي: ماذ أنجز الفكر العربي؟ تقصيره ونسبية ما أنجز. الفكر العربي يأسر نفسه في مفاهيم.

القرار السياسي يفاجىء الفكر العربي بقرارات غير مفكر فيها.

ماذا يعني ذلك؟

الماركسية تجعل الأمثلة تسبق الفكر.

الفكر الماركسي يستند إلى المادية بقوله سبق المادة الوعي.

الفكر الرأسمالي يستند إلى الذرائعية. والذرائعية نفسها تستند إلى الواقعية التي تعاش أو قانون الغاب.

الفكر الإسلامي يعتمد على فكرة أن الوعي قبل المادة، وأن الحياة حياتان: اولى وثانية؛ الأولى، وهي الأصل ﴿**وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون**﴾[٢٠]، والثانية مزرعة الأولى، فإذا اهتم الدين بالثانية فلكي يقيم مجالاً يكون حسن استخدامه مربحاً للأولى.

علام يعتمد الفكر العربي؟ ما مرتكزاته؟ أين يقف؟ أهو فكر قومي؟ أو فكر ديني؟ ولنتذكر أو لنقرر أن الجمع بين هذين الفكرين بكل ما في كل منهما من استقلال وحيوية ونشاط ومحاولة دمجهما هو أمر غير ممكن. فلا بد من التغليب.

لقد جرب الفكر العربي أن يقدم أمثلة في الوعي السياسي والتنفيذ السياسي، فما النتيجة؟ انشطار في أقرب الأقربين وتناحر.

---

(١٩) المصدر نفسه، «سورة الفرقان،» الآية ٧٣.

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٦٤.

إن عدم إمكان هذا الفكر من التنبؤ بزوال النظام الاشتراكي هو خطأ يدل على تقصير فاضح لأن تكامل أي فكر يلزمه أن يكون قادراً على استشفاف المستقبل ووضع الحلول لمشكلاته المحتملة.

لقد أدرك الفكر الإسلامي كما صرح به رسول الله ﷺ ما ستؤول إليه الحال بعده، فوضع لكل حالة حلاً. وهنا موضع الخلاف بين المدارس الأربع: مدرسة الاشاعرة ومدرسة الإمامية ومدرسة المعتزلة ومدرسة الخوارج.

إن عدم استطاعة الفكر العربي التنبؤ بزوال النظام الاشتراكي جعله يعتمد عليه كل الاعتماد. وإذا به عارٍ في مواجهة التجربة.

لقد حاول تجديد النظم السياسية في الرقعة العربية فإذا به يعجز عن أن يقيم عنها بدائل، وإذا به ينحسر، بل ينشطر أيضاً، وها نحن اولاً الآن نشاهد الحال الغريبة في الرقعة السياسية العربية.

فلماذا لم يستطع استشراف المستقبل ولا استيعاب الماضي؟ انه تقصير... بل قصور.

لو أردنا أن نجيب عن السؤال: ما هو تعريف الفكر العربي؟ فبماذا سنعرفه يا ترى؟ وكيف نفصله عن سواه؟ وبماذا نسميه؟ وبماذا نحدّه؟

كان يجب أن يرنّ هذا السؤال في الذهن قبل إطلاقه في عنوان الندوة.

المحور السادس: العقل العربي ومشكلات الواقع: التجزئة والتخلف:

محاضرة الشيخ صلاح المختار: تشخيصات دقيقة هي استمرار في الأسلوب والتوجّه لما كنا نسمعه منذ انتشار الوعي القومي في العقد السادس.

كيف نصل إلى كتلة موحدة وأمة واحدة و:

قومي رؤوس كلّهم   أرأيت مزرعة البصل؟

ولا احد من رؤوس البصل يرضى لنفسه أن يتحول إلى ورقة خضراء بدل الرأس. وكل منهم لا يسمح لمستقبله، بل لحاضره، أن يؤدّي إلى التحول إلى ورقة من ضمن الأوراق المتفرعة عن رأس بصل واحد كبير.

روى الشيخ مصطفى جواد في **المشهاد** أن التلاميذ كانوا يغنون في أوائل تأسيس الدولة العراقية في اصطفافهم اليومي اغنية غير فصيحة. فنظم أبياتاً تقول:

اليكم اليكم شوقي اليكم   يا عرب يا أحرار شوقي اليكم
عليكم عليكم خوفي عليكم   من سيطرة الأشرار خوفي عليكم

فمنعت وزارة المعارف إنشاد هذا معلنة «أن أمة العرب بخير». ثم صار يملؤنا الغرور حتى اننا كنا ننشد بعد ذلك:

وامـــلأوا الـــدنـــيا وقـــولـــوا حـــســـبـــنـــا انـــنـــا عـــرب

وها نحن أولاء، الآن نرى ما وصلنا إليه من خير مع كل ما خدعنا أنفسنا به من تفاؤل وضجحنا به من تصفيق وهتافات من المحيط إلى الخليج.

محاضرة قيس محمد نوري:

هذه المحاضرة التي أكاد أوقع تحتها غير آل، مؤمناً على كل ما جاء فيها هي الجواب عن محاضرة الشيخ صلاح المختار. لذلك أقول: ما تفاؤل المختار إلا من باب الاستجابة للحديث النبويّ الشريف «تفاءلوا بالخير تجدوه».

المحور السابع: العقل العربي ومشكلات الواقع: الحرية والعدالة:

محاضرة عبد الأمير الأعسم: مفهوم العقل في الفكر العربي: هي موقف دقيق لوضع حد لانفلات التصورات والعناوين، فتأخذنا معها إعلامياً، لأن العلم والإعلام جانبان يجب أن يخدم آخرهما أولهما، لا العكس. وإن لذّ على الأسماع أو على الأذواق في بعض الأحوال أن يخدم أولهما آخرهما.

محاضرة علي الجابري: رأي الباحث في عملية اشغال العقل العربي صحيح، ولكني أختلف معه في تاريخها لأنها ليست بنت هذا القرن، بل تعود إلى سنة ثمان وثلاثين وخمس مئة وألف في مقررات مؤتمر روما الذي استمر ثلاث سنوات.. بعد مرور ست وأربعين سنة على سقوط الأندلس. هذا سر سبب النجاح فيها والفشل في الشرق الأوسط في الحروب الصليبية.

١٣ ـ يوسف حبّي

إن ما قيل حتى الآن مهم، لكني أود أن أركّز على أمر لم يبحث بوضوح، على قدر اطلاعي على البحوث حتى التي لم تقرأ بعد، ومع اعتذاري للجميع. وإني لارى في الأمر الذي سأطرحه «بيت القصيد»، كما كان يطيب للأوائل أن ينعتوا صلب الموضوع أو القضية الأساس. وما أقوله بشأن الفكر العربي، ينطبق على الغربي التقليدي أيضاً، وهو السبب ـ حسبي ـ في تحوّل الفكر من تقليدي جامد إلى حديث متحرك، من دون إهمال التواصل الحضاري. وكنت أتوقع أن يتناوله بالبحث معظم الأساتذة، من دون أن يكتفوا بطرح تراثي، أو حالي محصَّل، مع التركيز على ما كان في الأساس من التحول الجذري في الفكر الإنساني وتطبيقاته، وإلا بقيت الندوة تقريراً عن مكانة العقل في الفكر العربي، وهو مؤكداً غير ما أراده منظموها وما يرتجيه انساننا في هذه الأيام.

إن أزمة الفكر العربي، تلك التي وقف حيالها معظم المفكرين والفلاسفة العرب حائرين، متذبذبين، لئلا نقول عاجزين، كأزمة الفكر قبيل نهضته وتحركه بحداثة وعصرنة جعلته يتجاوز الكثير من العراقيل والجمود، وهي أزمة متمثلة في جبل شاهق صعب المنال، ولأن العربي متعوّد على صحراء منفسحة منبطحة مترامية الأطراف، فقد جعلته،

وليسمح لنا أن نجاهر بهذا من دون تخوفات، انساناً «تقليدياً» يتعذّر عليه الأخذ بالحديث والمعاصر، أقله بشكل جذري شامل، على رغم امكانية الصحراء على بعث قلق وجداني وطروحات معاصرة في ذاته، كالغابة والبحر والفضاء، لكنها لم تفعل حتى الآن كثيراً لأسباب عدة، لعل الخوف أهمها.

إذ أترك للآخرين مجالات تفكير أخرى وتعليل استنتاجات شتى، أنوّه بما هو في الأساس من القضية، فأقول: لقد كان الإنسان «التقليدي» يأخذ بالشيئية مذهباً (سأستخدم مصطلحات قد لا يوافق عليها كلها بعض لغويينا، مع الاعتذار)، فهو الموضوع (المحمول)، والهوَ، والشيء، وتكريس أصنام خارجة عن عالم الذات والشخص، بحيث يغدو الله نفسه، بحسب التقليديين، موضوعاً، والأنا «هو»، وجموع عديدة شيئية، ومعظم الاسناد مبنياً على المجهول (قيل)، وعلى اللامشخَّص (قالوا). وليته كان موضوعاً لغوياً بحتاً، فهو فكري وحياتي، يسري على البحث الفلسفي، والسلوك الخلقي، والهدف الاجتماعي. لذلك ظلّ الفكر العربي تقليدياً، يرجع في نهاية المطاف إلى ركيزة دينية، أو قومية، أو اجتماعية، أو حضارية تراثية، بكثير أو قليل من تغييب، سببه الدين، أو الزمن بمفهومه العمودي، أو المجتمع الراهن، أو القومية العنصرية والعشائرية، واعادة كل شيء إلى ماهية الشيئية، ربما بحجة موضوعية مادية، ومطلقية حقيقة جامدة، والتعلق بتراث الماضي، فلم تتم عملية تحرر الإنسان العربي من ربقة الشيئية، ولم يتخذ فكرُه الذاتَ منطلقاً، ولم يعرف أناه وعياً ولاوعياً، وكل ما يترتب على ذلك من سكونية جامدة، حتى الأخذ بالتحرك النامي والنضوج المستديم، لن يبلغه كمالاً بسبب محدوديته هو اللامحدود في الامكانات والقوى. وظل الفكر العربي يراوح بين المنطلقين، التقليدي القديم من جهة، والحديث العاصر من نواح، ولا سيما عملية وعلمية.

والمؤسف أن يكون العقل المشرقي والعربي هو مخترع أداة التفكير قديماً، وان في التاريخ العربي والإسلامي مَن شذ عن واقع التقليد والجمود، كالمتصوّفين، واخوان الصفاء والمعتزلة جميعاً، وابن رشد، وآخرين، فانطلقوا عقلياً وروحياً بشكل مغاير. لكن الفكر العربي في مجمله ظل متذبذباً ما بين نزعتي التحديث والتقليد، ولا سيما بعد تحقق الثورة الفكرية في الغرب، بسبب معطيات يخشى تجاوزها، ولو منهجياً، فلم يتمكن من مواكبة ثورة ديكارت الفكرية، ونقدية كانط العقلية، وجدلية هيغل، ووجدانية كيركيغارد الواقعية، ومادية ماركس، وإنسانية فرويد، ولا الظواهرتية والذرائعية والنسبية والاجتماعية والشخصانية وغيرها من سمات عصرنا، بدلاً من تقديم بديل يستمدّه من مسيرته الفكرية الرائدة، وراح حتى المثقفون المفكرون يُجرون عمليات توفيق، وتمليق، وتشويق، من دون الولوج في صلب القضية ومواجهة الحقيقة بشجاعة. فما العمل؟

أظن أنه ينبغي القيام بانقلابية جريئة، بالانطلاق من الأنا الواعي الذاتي الواقعي والإنساني إلى ما هو موجود وحاصل، والتفاعل فكرياً وشخصانياً قبل وفوق كل شي، وإلا فإن بقي العقل والفكر والذات والشخص قيماً من القيم المتعددة، الموضوعية

والمادية، المفروضة والمحتومة، فإن كل ما فينا يتحول إلى أمور، تغيّبها فوقية دينية أو تراثية لا حول لنا فيها ولا مجالات تحرك، أو تُغرقنا في بحر واقع رتيب كئيب لا قرار له بسبب شيئيته وجموده.

ونظل هكذا بحاجة إلى دليل، هو العقل، نكتشف بنوره ظلمة عالم متخبّط، شرط الاّ نفهم بالعقل هنا ملكة وقوّة وطاقة، ولا أساليب ومناهج وايديولوجيات، وليست العقلانية مسائل منطقية رياضية، وحسب، إنما العقل وعقلانيته «أنا» بصير، وذات واعية، لا معرفة ولا تمييز من دون ذاتية هذا العقل الواعي الواقعي، ولا تكامل ونمو ونضوج إلا بفضل استنارة وجدانية عميقة. ولا يتعارض هذا كله مع الامانة للأصالة، وللنص، لأن الوعي يؤدي إلى تعميق الأصالة وروحية النص فينا. ولعله من المفيد أن أذكر بأن ما تحرك في الفكر الحديث ليس غربياً أجنبياً يوسوس لنا طبعنا تحاشيه، بل هو محصّلة «أنسنة» أسهم في تكوينها العقل البشري بأنقى وأعمق ما فيه، متى ركّزنا على السليم من الفكر والادراك.

لهذا كله، فإنه من الخسران المؤلم عدم الأخذ بالفكر الحديث المعاصر، وإحلال العقل في مكانته الصحيحة، ولا سيما في زمن بات الفكر محكاً لمجتمعنا وأبناء جيلنا، دونما خوف، فالحقيقة قديمة جديدة أبداً، القديم فيها، والجديد فينا (مع التحفظ بالنسبة إلى التعابير)، أما النمو والنضوج فسنّة ومسؤولية، بفضل، نعم، بفضل تراثنا المشرقي والعربي، من دون نفي دور الكثيرين والآخرين.

١٤ ـ علي الجابري

شكراً للسيد رئيس الجلسة، المتحدث الأخير قد يكون مزعجاً بسبب تعب الجميع، أنا مسرور لأن أستمع إلى هذا الاختلاف في وجهات النظر الفلسفية، فأمامي نموذج لفيلسوفين، ولا بد من أن يختلفا، أما إذا اتفقا فمعناه ان التلميذ أصبح نسخة من الاساتذة، هذه **الملاحظة الأولى**.

أما **الملاحظة الثانية** فهي منهجية، أحياناً يجري ذكر محمد عابد الجابري على سبيل النقد، يذكر باللقب فقط، فينصرف الذهن للذي لا يعرف التفصيلات أن المقصود هو الجابري العراقي، ونحن كلنا عرب ومحمد عابد صاحب عمل ومشروع كبير قد تكون هنالك وجهات نظر نقدية حول تفصيلاته، حول آلياته، ولكن هذا الايضاح ضروري لكي نخرج من استخدام اللقب بصيغة متتالية أو بشكل متقارب في مسألتين: نقد في الأولى، ونقد في الثانية، حتى نعرف أن الأولى صاحبها غير موجود معنا، والثانية موجود هنا، وسوف يستخدم حتى الرد بشكل موجز.

ضياء خضير: لا خلاف في وجهات النظر في مسائل عدم تجرد المفكر عن ظرفه وبيئته. قد تسميها أنت ايديولوجية، وغيرك يسميها موضوعية، أو قلة في الموضوعية. يعني قد يتهم الشخص الذي يستشعر ظروف مجتمعه بالذاتية أو اللاموضوعية، فهذه

اللاموضوعية هي مدح وليس ذم.

عبد الجبار البصري: أقول: العقل العربي والتنظير العربي ومسؤولية التمييز يعني ماذا قدم العقل العربي إلى الآخر أم هل بقي العقل العربي ضمن تنظيراته؟ أولم يقدم آليات يمكن أن تعلن عن هويته، هذه هي الخطوة الأولى، فهناك عمل معاد لتعقيب العقل العربي، فالمطلوب منه أن يؤكد ذاته، هذه الخطوة الأولى، أن يخرج من مكانه الذي وضع فيه، فإن مثل هذا الخروج لم يتم بسهولة. عليه أن يدفع ثمناً لكي ينتقل إلى الخطوة الأخرى، وبعد ذلك نقول يمكن أن تجدد طبيعة الاستفادة من الخطوات المطلوبة ضمن متطلبات المرحلة اللاحقة التي يمكن ان تهيىء لهذا العقل فرصة التعبير عن الذات. الذي يجري الآن هو تغييب الذات، ولا يمكن الخروج من هذه العملية من غير ثمن بهدف الانتقال إلى الخطوة اللاحقة، والتي تمثل أو تحقق نتائج ايجابية يخرج بها العقل العربي كما خرج في عصور الازدهار الحضاري السابقة، وكيف تعامل مع الفكر اليوناني لا على أساس منفعل مقلد، إنما تعامل على أساس القابل الفاعل، حاور وناقش واستوعب ونقد وأعطى رأيه. وهذا يختلف عما يجري اليوم؛ كنت قوياً وتعاملت مع الآخر وفق هذه القوة الفكرية والحضارية، أما اليوم فأنت في حالة ضعف مفروض عليك، فعليك ان تتعامل في ضوء هذه المعايير أو هذه المقاييس.

أما **عبد الامير الورد**: لا خلاف بيننا، أتفق معك على طول الخط، ومسألة المنع ليست بنت اليوم، نحن الآن نعيش نهايات المنع. وما تضحيات الأمة ومعاركها ووثباتها في العصر الحديث إلا تعبير عن رفض هذا المنع الذي يمتد بجذوره إلى القرن الرابع عشر، إلى مؤتمر فيينا (١٣١٢ ـ ١٣١٥) الاستشراقي الذي وضعت به أسس التسلل إلى الفكر العربي الإسلامي إلى يومنا هذا.

شكراً وآسف إن اطلت.

١٥ ـ نبيل عبد الجبار

شكراً للسيد رئيس الجلسة. الحقيقة ما أقوله هو مجرد تذكير أو تكرار لما قلت في مستهل حديثي. أولاً جاءتنا دعوة فيها محاور محددة، لم نسأل، واجبنا الدعوة امتثالاً لرغبة اللجنة. أما بالنسبة إلى الملاحظة التي تفضل بها الاستاذ، الحقيقة أنا قلت بعد الانقلاب العثماني عام ١٩٠٨، وكان توضيحي انه سياسة التتريك بعد الانقلاب العثماني، وليس قبلها. أما بالنسبة إلى الملاحظة التي تفضل بها البصري وهي: ماذا كان موقف الأمة العربية تجاه التحديات؟ العقل العربي؟ وقد قلت في بداية حديثي إنني تناولت موضوع المشاريع الوحدوية وموقف هذا المجتمع الذي كان هو ضمن نطاق الامبراطورية العثمانية من هذه المشاريع بالنص، وكمظهر من مظاهر السلوك العقلاني، فهو حالة موجودة، وهناك ردود فعل تجاه هذه الحالة، تمثلت بهذه الدعوات ومواقف المفكرين منها. أما موضوع «تحديد العقل». . . الخ.، ففي الحقيقة، المحور نفسه لا

يسمح بهذا الشيء. وشكراً جزيلاً.

١٦ ـ قيس محمد نوري

شكراً للسيد رئيس الجلسة، الحقيقة لدي تعقيب بسيط جداً موجّه إلى عبد الجبار البصري في مداخلتي القصيرة. أنا لم انتقل من العرب إلى الثقافة الشيوعية، لأنني لم استخدم مصطلح الثقافة العربية والإسلامية، وإنما استخدمت الثقافة العربية الإسلامية (من دون واو العطف)، وهذا يأتي ليس من ايمان سياسي، وإنما من ايمان حقيقي بلغة النبي العظيم، ولغة القرآن الكريم، فالعربية لازمة للإسلامية وضرورة لها. من هذا المنطلق أنا لم أجمع بين نقيضين، أو بين شكلين. قلت الثقافة العربية الإسلامية. لقد طرح عبد الجبار البصري حزمة من التساؤلات اختتمها بـ: ماذا قدم العرب؟ أنا اعتقد أن مثل هذا السؤال يلغي الناتج العربي، فهذا الناتج الواسع المتعدد وفي مختلف المجالات فنون؟ تنظيمات فلسفة العلوم، والعلوم التطبيقية، أنا اعتقد أن هناك تغييباً ممنهجاً للعقل بفعل النظم، ووحشيتها، المناهضة للذات العربية، فكيف نطلب من المغيّب أن يفعل شيئاً اذا كان هناك؟ إذا كنا نتحدث عن عصرنا الحالي، كيف نفسر أن هناك عقلاً عربياً فاعلاً، هذا العقل الذي دفع ثمن كل قذيفة ضربت هذه الأرض المقدسة. لا نطلب من المغيب أن يفعل شيئاً. شكراً.

الملاحق :

(١) المشاركون

١ ـ د. أحمد عبيد الكبيسي	أستاذ في كلية القانون ـ جامعة بغداد
٢ ـ د. حسام الآلوسي	أستاذ في قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد
٣ ـ أ. خليل ابراهيم الزوبعي	باحث
٤ ـ د. سعدون حمادي	المجمع العلمي العراقي
٥ ـ د. صالح أحمد العلي	المجمع العلمي العراقي
٦ ـ أ. صلاح المختار	رئيس تحرير جريدة **الجمهورية**، بغداد
٧ ـ د. ضياء خضير	باحث
٨ ـ د. عبد الأمير الأعسم	عميد كلية الآداب في جامعة الكوفة ـ العراق
٩ ـ عبد الأمير الورد	باحث
١٠ ـ أ. عبد الجبار داود البصري	باحث
١١ ـ د. عبد الستار الراوي	أستاذ الفلسفة وتاريخها ـ جامعة بغداد
١٢ ـ د. عبد العزيز البسام	المجمع العلمي العراقي
١٣ ـ د. علي حسين الجابري	أستاذ في قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد
١٤ ـ د. علي عطية عبد الله	أستاذ الفيزياء في جامعة بغداد
١٥ ـ د. قيس محمد نوري	أستاذ جامعي في العلوم السياسية ـ العراق
١٦ ـ د. محمد جواد الموسوي	أستاذ في كلية الآداب ـ جامعة البصرة
١٧ ـ د. محمد خضر العاني	أستاذ جامعي
١٨ ـ أ. محيي رسول	باحث
١٩ ـ د. مصطفى ابراهيم الزلمي	أستاذ جامعي
٢٠ ـ أ. مطاع صفدي	مدير عام مركز الانماء القومي ـ بيروت
٢١ ـ د. نبيل عبد الجبار	أستاذ في كلية التربية ـ جامعة تكريت ـ العراق
٢٢ ـ د. نجيب خروفة	المجمع العلمي العراقي
٢٣ ـ أ. ياسين الحسيني	باحث
٢٤ ـ د. يوسف حبي	المجمع العلمي العراقي

(٢) برنامج الندوة

الثلاثاء والاربعاء ـ ١٠ ـ ١١ رجب ١٤١٥هـ

الموافقان ١٣ ـ ١٤ كانون الأول ١٩٩٤م

اليوم الأول

الثلاثاء ١٠ رجب ١٤١٥هـ ـ الموافق ١٣ كانون الأول ١٩٩٤م

الجلسة الأولى

الوقت: التاسعة والنصف صباحاً

رئيس الجلسة: الاستاذ ضياء شيت خطاب ـ المجمع العلمي العراقي

١ ـ كلمة الافتتاح: للأستاذ الدكتور صالح أحمد العلي ـ المجمع العلمي العراقي

المحور الأول: بنية العقل والعقلانية في المجتمع العربي الاسلامي ـ فترة ازدهاره وآلياته

٢ ـ الاستاذ الدكتور صالح أحمد العلي ـ المجمع العلمي العراقي

٣ ـ الاستاذ الدكتور مصطفى ابراهيم الزلمي ـ أستاذ جامعي

٤ ـ الاستاذ الدكتور أحمد عبيد الكبيسي ـ كلية القانون ـ جامعة بغداد

٥ ـ الاستاذ الدكتور محمد جواد الموسوي ـ كلية الآداب ـ جامعة البصرة

استراحة ١١,٣٠ ـ ١٢

الجلسة الثانية

رئيس الجلسة: الاستاذ الدكتور محمود الجليلي ـ المجمع العلمي العراقي

المحور الثاني: العقل والعقلانية في الفكر العربي الاسلامي

٦ ـ الاستاذ الدكتور حسام الآلوسي ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد

المحور الثالث: العقل العربي النهضوي بين الأنا والآخر في فكر النهضة العربية الحديثة

٧ ـ الاستاذ الدكتور علي عطية عبد الله ـ المجمع العلمي العراقي

التعقيبات والمناقشات

اليوم الثاني

الأربعاء ١١ رجب ١٤١٥هـ ـ الموافق ١٤ كانون الأول ١٩٩٤م

الجلسة الأولى

الوقت: التاسعة والنصف صباحاً

رئيس الجلسة: الأستاذ الدكتور أحمد مطلوب ـ المجمع العلمي العراقي

المحور الرابع: العقل العربي والتحديات في عصر النهضة العربية الحديثة

٨ ـ الأستاذ الدكتور عبد العزيز البسام ـ المجمع العلمي العراقي

٩ ـ الدكتور نبيل عبد الجبار ـ كلية التربية ـ جامعة تكريت

المحور الخامس: العقل العربي الحديث وظاهرة التراجع

١٠ ـ الأستاذ مطاع صفدي ـ بيروت ـ لبنان

١١ ـ الأستاذ الدكتور عبد الستار الراوي ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد

المحور السادس: العقل العربي ومشكلات الواقع: التجزئة والتخلف

١٢ ـ الأستاذ صلاح المختار ـ رئيس تحرير جريدة الجمهورية ـ بغداد

١٣ ـ الأستاذ الدكتور قيس محمد نوري ـ كلية العلوم السياسية ـ العراق

استراحة ١١,٣٠ ـ ١٢

الجلسة الثانية

رئيس الجلسة: الأستاذ الدكتور بشار عواد معروف ـ المجمع العلمي العراقي

المحور السابع: العقل العربي ومشكلات الواقع: الحرية والعدالة

١٤ ـ الأستاذ الدكتور عبد الأمير الأعسم ـ عميد كلية الآداب ـ جامعة الكوفة

١٥ ـ الأستاذ الدكتور علي الجابري ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد

المحور الثامن: العقل العربي وتحديات التبعية الفكرية

١٦ ـ الأستاذ الدكتور سعدون حمادي ـ المجمع العلمي العراقي

التعقيبات والمناقشات

فهرس

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ص)

(ط)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

هذا الكتاب

يستعرض الكتاب مسيرة العقل العربي منذ ما قبل الإسلام، ثم خلال العصور اللاحقة حتى الحقبة الراهنة، ويعالج مسألة العقلانية في الفكر العربي - الإسلامي. وهو إذ يرفض مقولة التضاد بين العقل والإيمان، يرفض كذلك مقولة أن العقل الديني قد حدَّ من حرية البحث العلمي.

ان استعراض فترة النهوض الحضاري العربي - الإسلامي تظهر أن النحويين والأطباء والرياضيين وعلماء الفلك والكيميائيين وسواهم قد ذهبوا في علومهم هذه إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل والأدوات المادية للمعرفة التي كانت متوفرة في عصرهم.

ويبقى صحيحاً القول أن العقل العلمي الايجابي أو التجريبي قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الديني ذاته يفقد حيويته الاستكشافية الريادية التي عرفها أثناء الفترة التأسيسية. وبمعنى آخر يدعو الكتاب إلى عدم إضاعة الوقت في إقامة التضاد بين العقل الديني والعقل العلمي خارج الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية. . .

الطبعة الثانية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: caus@t-net.com.lb

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها